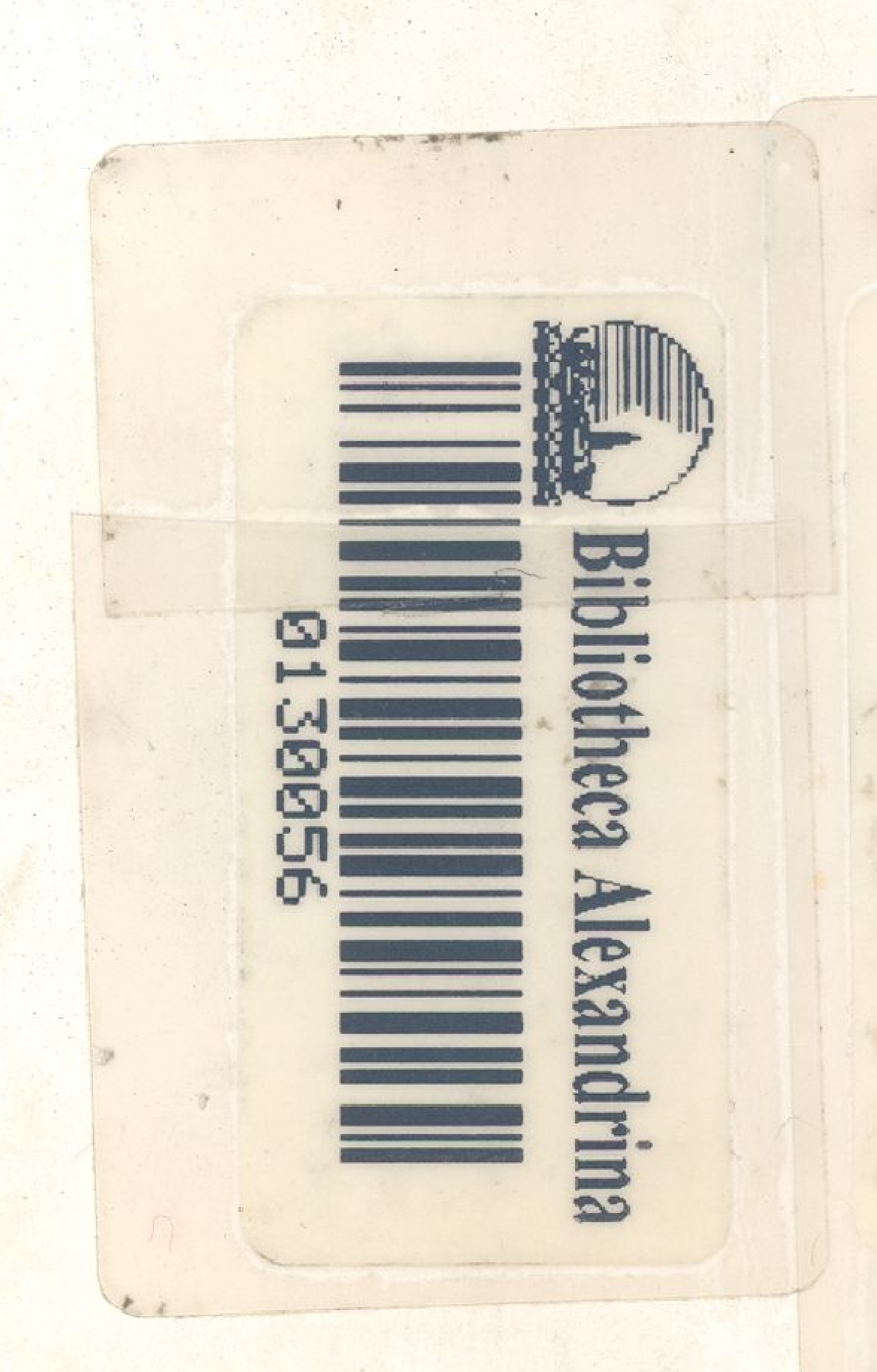
دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة

تأليف

الدكتور محمد خليفة حسن احمد
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٥

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت/ ٩٠٤٦٩٦



دراسات في تاريخ وحضارة
الشعوب السامية القديمة

تأليف

الدكتور محمد خليفة حسن أحمد
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٥

دار الثقافة للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

لا يزال حقل الدراسات السامية القديمة حقلا بكرا وميدانا خصبا يتطلب مزيدا من الجهد العلمى من جانب المتخصصين لتغطية الجـوانب المتعددة لهذا الميدان العلمى الهام وللكشف عن تاريخ وحضارة الشعب السامى القديم • والمكتبة العربية لا تحظى فى هذا المجال الا بعدد قليل جدا من الدراسات التى تغطى هذا التخصص الحيوى الهام • وهى فى معظمها دراسات تتناول موضوع حضارة الشعوب السامية القديمة بشكل اجمالى عام وبصورة مختصرة لا تعبر عن تفاصيل هذه الحضارة وما تم الوصول اليه من تفكير سامى عبر آلاف السنين من تاريخ الساميين فى مجالات التاريخ والدين والادب والفن •

وهذا الكتاب هو محاولة فى هذا الاتجاه الرامى الى البحث فى بنية التفكير السامى القديم والعوامل المشكلة لهذه البنية مع رؤية نقدية تحليلية لتفاصيل الحياة السامية القديمة ، ودقائق التفكير السامى القديم، ورؤية الشعوب السامية القديمة لنفسها ، وما يكون قد طرأ على هــذه الرؤية من اضافات أو مؤثرات قد لا تعبر تعبيرا سليما عن المضمون الحقيقى لبعض جوانب التراث السامى القديم •

ويتكون هذا العمل من مجموعة من الدراسات التاريخية والدينيــة والأدبية عن تاريخ وحضارة بعض الشعوب السامية القديمة •

وتتناول الدراسات التاريخية تحليلا للدلالات التاريخية والدينية للمسميات عبرى ــ اسرائيلى ــ يهودى كما وردت فى المصادر اليهودية

والمسيحية والاسلامية مع توضيح للاختلافات الواردة فى معانى ودلالات هـذه المسميات على حسب استخدامها فى المصادر اليهودية، والتعريف بوضع هذه المسميات فى المصادر المسيحية والاسلامية • وفى الدراسة التاريخية التالية يقدم الباحث عرضا نقديا للتاريخ العبرى القديم موضحا التغييرات التى أحدثها اليهود عبر العصور لاعادة تفسير هذا التاريخ • أما الموضوع الثالث فى مجموعة الدراسات التاريخية فهو يقدم محاولة لفهم طبيعـة تاريخ شعوب ما بين النهرين ، ولتوضيح رؤية انسان ما بين النهرين التاريخية ودور الاسطورة فى فهم هذه الرؤية مع الاشارة الى المحاولات الفلسفية الأولى للتفكير فى مسائل الموت والخلود والمصير الانسـانى وتأثير هذا كله على الانتاج الأدبى والفنى لشعوب ما بين النهرين •

أما الدراسات الدينية فتتكون من مبحثين يعالج الأول منهما المنهج الذى اتبعه ابن الكلبى فى دراسة الديانة العربية القديمة والاسلوب الذى اتبعه فى الوصف الدينى لأصنام العرب قبل الاسلام مع توضيح لنظريته فى الديانة العربية القديمة • وهذه أول محاولة لتقديم ابن الكلبى كمؤرخ للأديان وتوضيح منهجه فى هذا المجال العلمى • ويعالج المبحث الدينى الثانى موضوع خصائص الديانة اليهودية فى ضوء مقارنة هذه الخصائص بالوضع الدينى عند السـاميين القدامى عامة مع توضيح الخطوات التى قطعتها اليهودية فى تطور التفكير الدينى عند الساميين •

وتتناول مجموعة الدراسات الأدبية مناقشة فكرة الاغتراب فى الأدب العبرى القديم مع توضيح مصادر وأصول ومظاهر هذه الفكرة واعطاء نموذج أدبى عليها من قصة أيوب فى العهد القديم • ويتناول المبحث الأدبى الثانى موضوع البطولة فى قصة أيوب ومقارنتها بالبطولة فى العالم القديم ، وتوضيح وجوه الاختلاف بين نظرة الساميين الـى البطولة ونظرة غيرهم من الشعوب القديمة •

وأخيرا نتمنى أن تحظى هذه الدراسات باهتمام القارىء الكريم ، ونأمل أن تكون هذه الدراسات المتنوعة في تاريخ وديانة وأدب الشعوب السامية القديمة بداية للانتقال الى مرحلة المعالجة التفصيلية الدقيقة لبعض جوانب الحضارة السامية القديمة .

والله ولى التوفيق

دكتور محمد خليفة حسن احمد
كلية الآداب جامعة القاهرة
١٩٨٤

* * *

الباب الأول

دراسات تاريخية

المبحث الأول :

الدلالات التاريخية والدينية للمسميات عبرى – اسرائيلى – يهودى : نظرة مقارنة فى المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية .

المبحث الثانى :

التاريخ العبرى القديم – رؤية نقدية عامة .

المبحث الثالث :

التفكير التاريخى وأثره على الأدب والفن عند شعوب ما بين النهرين .

المبحث الأول

الدلالات التاريخية والدينية للمسـميات عبرى ـ اسرائيلى ـ يهودى ـ نظرة مقارنة فى المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية •

مقـــدمة :

التسميات عبرى ـ اسرائيلى ـ يهودى فى المصادر اليهودية •

أولا : التسمية عبرى

ثانيا : التسمية اسرائيلى

ثالثا : التسمية يهودى

التسميـــات :

عبرى ـ اسرائيلى ـ يهودى فى المصادر المسيحية •

التسميـــات :

عبرى ـ اسرائيلى ـ يهود فى المصادر الاسلامية •

خاتمـــة •

الدلالات التاريخية والدينية للمسميات

عبرى ــ أسرائيلى ــ يهودى

مقـــــدمة :

لقد عرف اليهود عبر العصور بأكثر من تسمية • وبسبب هذا التعدد فى المسميات اصبح من الخطأ الشائع عدم التفرقة بينها فى بعض الكتابات العربية عامة ، وفى المجلات والصحف اليومية على وجـه الخصوص حيث تستخدم المسميات (عبرى ــ اسرائيلى ــ يهودى) دون أدنى تفريق لمعانيها ودلالاتها التاريخية والدينية المتباينة • فالحقيقة أن كل تسمية منها تدل على معنى خاص وتشير فى نفس الوقت الى مرحلة تاريخية معينة من مراحل التاريخ اليهودى • وقد ساد استخدامها بيننا على أنها اسماء مختلفة لشىء واحد دون تمييز لدلالاتها المختلفة ودوراتهـا الزمنية المتباينة •

وفى هذا المقال ، نحاول أن نوضح اختلافات هذه المسميات ونشير فى نفس الوقت الى العلاقات التاريخية والدينية التى تربط بينها ، والتى كانت سببا من أسباب هذا الخلط الذى نراه فى استخدامها • ونرتب هذه المسميات ترتيبا تاريخيا حسب أولوية ظهورها فى التاريخ اليهودى موضحين الاسباب التى أدت الى ظهور التسمية ، والى هجرها وظهور تسمية جديدة ، أو استمرارها الى جانب التسمية الجديدة مع الاشارة الى الحدود التى تستخدم فيها التسمية القديمة مع وجود تسمية جديدة ، الى غير ذلك من المفارقات التى تمخض عنها التاريخ اليهودى •

التسميات عبرى ــ اسرائيلى ــ يهودى فى المصادر اليهودية •

أولا : التسمية (عبرى) :

عبرى كلمة مفردة جمعها عبريون ، وترد أيضا عبرانى وجمعها عبرانيون • وقد وردت هذه التسمية منسوبة الى ابراهيم عليه السلام حيث تطلق عليه التوراة اسم « أبرام العبرانى »(١) وتشتق هذه التسمية من الجذر الثلاثى العبرى עבר المقابل للجذر الثلاثى العربى «عبر» ويأخذ هذا الجذر فى اللغة العبرية معنى انتقل أو رحل أو عبر من مكان الى آخر فيكون معنى العبرى المتنقل أو المرتحل ، أو العابر ويعتقد بعض الدارسين أن التسمية عبرى مأخوذة من عابر أحد أجداد ابراهيم عليه السلام (٢) • هذا بينما يشير فريق آخر من العلماء الى وجود علاقة بين اللفظ عبرى واللفظين عبيرو وخبيرو فى المصادر المصرية القديمة والمصادر الآشورية البابلية التى اعتادت الاشارة الى بعض القبائل البدوية العربية ومنها القبائل الآرامية العربية التى يقال أن ابراهيم عليه السلام ينتمى اليها • كما تشير هذه المصادر الى أن اللفظ عبيرو كان يطلق حوالى الالف الثانية قبل الميلاد على عدد من القبائل فى شمال شبه الجزيرة العربية وفى الشام (٣) •

بالاضافة الى هذا يحمل اللفظ (عبرى) دلالات أخرى منها دلالته على غربة الشعب المسمى بهذا الاسم • فقد ورد اللفظ عبرى فى مواضع كثيرة من التوراة بمعنى الغريب أو الأجنبى (٤) • وهناك اشارات الى أن

---

(١) التكوين : ١٤ : ١٣ •

(٢) التكوين : ١٠ : ٢١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ١١ : ١٤ ــ ١٧ •

(٣) Andre Robert and Andre Feuillet, Introduction to the Old Testament, vol. I, Doubleday & co., N. Y., 1970, p. 42 - 44.

(٤) التكوين : ٣٩ : ١٤ ، ١٨ ، ٤١ : ١٢ الخروج ١ : ١٩ •

اللفظ عبرى استخدم على لسان الشعوب التى عاش بينها العبريون • بل ان التوراة نفسها تتحدث عن العبريين بصفتهم غرباء ، بما قد يعنى أن العبرى أجنبى •

فنجد فى سفر الخروج العبارة التالية : « اذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا »[٥] • بينما ينظر سفر التثنية الى العبرى على أنه أخ : « اذا بيع لك اخوك العبرانى أو اختك العبرانية وخدمك ست سنين ففى السنة السابعة تطلقه حرا من عندك » [٦] • وعلى كل حال ربما يفهم من هذه الاقتباسات شراء العبرى الحر لعبد عبرانى غير حر والقانون الذى يجب اتباعه فى هذه الحالة • ونجد أخيرا سفر صموئيل الأول يعرف العبرانيين بأنهم جميع اسرائيل : « وضرب شاؤل بالبوق فى جميع الأرض قائلا ليسمع العبرانيون فسمع جميع اسرائيل »[٧] •

وفى النهاية يجب أن نشير الى أن كلمة (عبرى) تستخدم للدلالة على اللغة التى تحدثت بها هذه الجماعات المشار اليها سابقا وهى اللغة العبرية القديمة كما تطلق ايضا على الأدب الذى تم انتاجه بهذه اللغة باختلاف العصور من أدب عبرى قديم ووسيط وحديث • فالأدب العبرى هو الأدب الذى استخدم اللغة العبرية كوسيلة للتعبير بصرف النظر عن اللغة المستخدمة بين الشعوب التى عاش بينها اليهود فى مراحل تاريخهم المختلفة •

ويتمثل هذا الأدب قديما فى كتاب العهد القديم ، وهو كتاب اليهود المقدس الذى يضم التوراة من بين اجزائه • ويظهر هذا الأدب فى العصور الوسطى فى كتابات اليهود الذين عاشوا فى المجتمع الاسلامى

---

(٥) الخروج : ٢١ : ٢ •

(٦) التثنية : ١٥ : ١٢ •

(٧) صموئيل الأول : ١٣ : ٣ — ٤ •

بشكل خاص بالاضافة الى ما كتبه اليهود بالعبرية فى الاماكن التى تواجدوا فيها خارج العالم الاسلامى • وفى العصر الحديث يظهر الأدب العبرى فى كتابات يهود أوروبا الشرقية والغربيـة ويهود الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية حيث استخدمت اللغة العبرية كلغـة للكتابة كوسيلة لاحياء اللغة العبرية والذى كان أحد الاهداف الاساسية للحركة الصهيونية [٨] • ولهذا فقد ارتبط الأدب العبرى الحديث بالحركة الصهيونية ارتباطا وثيقا الى درجة جعلت هذا الأدب يكون من مجموعه عددا من الكتابات السياسية التى استخدمت الاشكال الأدبية المعروفة من القصة والرواية والمسرحية والشعر لخدمة فكرة الصهيونية والدعاية لها بين الجماعات اليهودية فى أوروبا وأمريكا •

ثانيا ـــ التسمية « اسرائيلى » :

للتسمية « اسرائيلى » دلالتان : دلالة عامـة ودلالة خاصة • وللدلالة العامة قصة يجب ذكرها خاصة وأن هذه التسمية هى التى يفضلها اليهود على غيرها من التسميات التى عرفوا بها عبر التاريخ فهى موضع فخرهم واعتزازهم • وقصة هذه التسمية « اسرائيلى » تعود الى ما ورد فى التوراة من تغيير اسم يعقوب عليه الســلام من يعقوب الى اسرائيل حيث نقرأ فى سفر التكوين : « فبقى يعقوب وحده وصارعه انسان حتى طلوع الفجر • ولما رأى أنه لا يقدر عليـه ضرب حق فخذه فانخلع حق فخذ يعقوب فى مصارعته معه • وقال أطلقنى لأنه قد طلع الفجر • فقال لا أطلقك ان لم تباركنى • فقال له ما اسمك • فقال يعقوب • فقال لا يدعى اسمك فى ما بعد يعقوب بل اسرائيل • لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت وسأل يعقوب وقال اخبرنى باسمك فقال لمــاذا تسأل عن اسمى • وباركه هناك • فدعا يعقوب اسم المكان فنيئيل قائلا لأنى نظرت الله وجها لوجه ونجيت نفسى وأشرقت له

---

(٨) أنظر فى هذا الموضوع : د • فاروق محمد جودى الصهيونية واللغة ، دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٧ .

الشمس اذ عبر فنوئيل وهو يخمع على فخذه لذلك لا يأكل بنو اسرائيل عرق النساء الذى على حق الفخذ الى هذا اليوم لأنه ضرب حق فخذ يعقوب على عرق النساء »[٩] • ولا تخلو هذه القصة من عناصر اسطورية خرافية تم وضعها لتعليل تغيير اسم يعقوب الى اسرائيل ولتعليل تحريم أكل عرق النساء هذا بالاضافة الى ما ورد فيها من تشبيه وتجسيد للالوهية وافتراء على الذات والقدرة الالهية • ويجب أن نذكر هنا أن القرآن الكريم استخدم الاسم « اسرائيل » علما على يعقوب عليه السلام ولكنه لم يقرن ذلك بأى تعليل أو تبرير غير معقول حيث تقول الآية : « كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التوراة • قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين »[١٠] •

ويمكن اعتبار الاسطورة التى ارتبطت بتغيير اسم يعقوب عليه السلام الى اسرائيل من نوع الاسطورة التى يطلق عليها علماء تاريخ الاديان اسم اسطورة الأصل myth of origin أو الاسطورة التعليلية أو التبريرية aetiological myth • وهدف مثل هذه الاسطورة اعطاء تفسير تصورى لاصل عادة أو تقليد أو اسم أو شىء • وقد اعتبر بعض مؤرخى الاديان هذه القصة الخاصة بيعقوب عليه السلام محاولة لتعليل التسمية الجديدة اسرائيل ، أو أن تشرح عادة اسرائيلية قديمة خاصة بتحريم أحد الأطعمة[١١] • وهكذا فالاسم الجديد اسرائيل يعنى المصارع

---

(٩) التكوين : ٣٢ : ٢٤ — ٣١ •

(١٠) آل عمران : ٩٣ •

(١١) S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13.

وانظر كذلك :

S. N. Kramer, ed., Mythologies of the ancient World Doubleday & Coo, New York, 1961.

مع الرب ، أو المجاهد مع الرب • والى هــذا الاسم أصــبح ينتسب العبريون •

والذى يهمنا هنا هو أن التوراة هدفت بهذه التسمية الجديدة الى الفصل بين نسل اسحاق عليه السلام ونسل اسماعيل عليــه الســلام المشتركين فى أبوة ابراهيم عليه الســلام جد يعقوب بن اسحاق • فهــذه الاسطورة اذن هدفها عنصرى بحت ألا وهو تخصيص نسل يعقوب عليه الســلام ، وتسميتهم بالاسرائيليين ، والحط من شأن نسل اسماعيل عليــه السلام ، وجعل النبوة والوحى محصورين فى نسل اسحاق فقط ، وهــذه الاسطورة واحدة من عدة أساطير تم اختلاقها ، واضافتها للى مادة التوراة لكى تؤكد على تلك النزعة العنصرية التى أدت الى تبلور عــدد من المفاهيم الدينية العنصرية مثل مفهوم الاختيار الالهى لبنى اسرائيل . واطلاق لقب شعب الله المختار عليهم ، وقصر الوعود والمواثيق الالهية على هذا الشعب (١٢) • وهناك أيضــا مفهوم الخلاص الذى جعــل

G. S. Kirk, Myth , its Meaning and Function in ancient and other cultures Cambridge - Univ. Press, London, 1970.

وانظر جيمس فريزر الفولكلور فى العهــد القديم ترجمــة د . نبيلة ابراهيم ، مراجعة دكتور / حسن ظاظا .

(١٢) Will Herberg, « The Choseness of Israel and the Jew of Today « in, Arguments and Doctrines, ed. by A. Cohen, New York, 1970, p. 280.

وانظر كذلك :

Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism, Schocken Books, N. Y., 1972, p. 1 — 2 .

A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel, Boston, 1959, p. IX.

(*) وانظر فى ذلك د . اسماعيل راجى الفاروقى . أصول الصهيونية فى الدين اليهودى معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة ١٩٦٤ م .

الخلاص الالهى قاصرا على بنى اسرائيل دون البشر جميعا • كما تم كذلك تغيير اسم الأرض من أرض فلسطين ، أو أرض كنعان الى أرض اسرائيل وهو تعبير شائع الاستخدام فى التوراة منذ ذلك الحين • وقد تطـورت هذه النزعة العنصرية الى ما هو أبعد وأخطر من ذلك ، حيث أصابت العنصرية ــ من بين ما أصابت ــ فكرة التوحيد ، فجعلت الاله الواحد الها للاسرائيليين فقط وأطلقت عليه لقب « اله اسرائيل » لتمييزه عن بقية الآلهة • وهذا معناه أن التوحيد أصبح توحيدا خاصا لا عاما كما أن الاله الواحد أصبح الها واحدا خاصا بالاسرائيليين مع الاعتـراف بوجود الهة أخرى للشعوب الأخرى • وقد نتج عن هذا الفهم أن امتنـع الاسرائيليون عن التبشير بالتوحيد كما أنهم لم يمنعوا غيرهم من عبـادة آلهة أخرى • وهكذا وصلت العنصرية الاسرائيلية الى ذروتها بالجمع بين العنصرية الجنسية أو العرقية والعنصرية الدينية •

كانت هذه اذن الدلالة العامة للتسمية اسرائيلى فهى تطلق علـى كل العبريين بعد تغيير اسم يعقوب عليه السلام الى اسرائيل وأصبح التعبير « بنو اسرائيل » يستخدم للاشارة الى كل العبريين • ويمكن اعتبار القرن التاسع عشر أو الثامن عشر قبل الميلاد عصر بداية استخدام اللفظ « اسرائيلى » كبديل للفظ « عبرى » وذلك اذا وضعنا فى الاعتبار الاختلافات الواضحة بين العلماء فى تحديد عصر ابراهيم عليه السلام فيما بين القرنين العشرين والتاسع عشر قبل الميلاد(١٣) ، وتأخـر عصر

وانظر ايضا لنفس المؤلف الملل المعاصرة فى الدين اليهودى . معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة ١٩٦٨ . الدكتور / حسن ظاظا . الفكر الدينى الاسرائيلى ، أطواره ومذاهبه . القاهرة ١٩٧١ . والدكتور محمد بحر عبد المجيد . اليهودية القاهرة ١٩٧٧ .

(١٣) انظر فى ذلك عباس محمود العقاد ، ابراهيم أبو الانبياء ، بيروت (بدون تاريخ) ص ١٢٧ ــ ١٢٩ ؛ محمد بيومى مهران (دكتور) دراسات تاريخية من القرآن الكريم • الجزء (١) فى بلاد العرب . الرياض ١٩٨٠ ص ١٢١ ــ ١٢٧ .

يعقوب عليه السلام بجيلين على الأقل عن عصر ابراهيم عليه السلام جد يعقوب عليه السلام ٠

ولكن الى جانب هذه الدلالة العامة ، هناك دلالة خاصة للتسمية اسرائيلى ، وهى دلالة سياسية جغرافية متأخرة فى الظهور عن الدلالة العامة للتسمية ٠ ويؤرخ لظهور هذه الدلالة السياسية الجغرافية بحدث تاريخى هام هو انشقاق مملكة داود وسليمان المتحدة الى مملكتين متصارعين : مملكة اسرائيل الشمالية وعاصمتها شكيم ثم السامرة ، ومملكة يهوذا الجنوبية وعاصمتها أورشليم ٠ وقد حدث هذا الانشقاق عام ٩٣٢ ق ٠ م وهو العام الذى توفى فيه سليمان عليه السلام ٠ ومنذ هذا التاريخ بدأ استخدام التسميتين اسرائيلى ويهوذى ، كتسميتين ذات دلالتين سياسية وجغرافية معبرتين عن الانتماء الى كيان سياسى مستقل هو مملكة اسرائيل فى الشمال ، أو مملكة يهوذا فى الجنوب ، ومشيرتين فى نفس الوقت الى اقليم جغرافى محدود اسرائيل فى الشمال ، ويهوذا فى الجنوب ٠ ونتوقع فى مثل هذه الظروف السياسية الجغرافية أن تستمر الدلالة العامة للتسمية اسرائيلى ، فتنطبق على كل من الاسرائيلى الشمالى واليهوذى الجنوبى على الرغم من حقيقة اختلاف انتماء كل منهما السياسى والجغرافى ٠

وهذا يعنى فى النهاية أن التسمية اسرائيلى أصبح لها دلالتان الأولى عامة نسبة الى اسرائيل أى يعقوب عليه السلام ٠ وهذه كما أشرنا ربما يكون قد بدأ استخدامها فى القرن التاسع عشر قبل الميلاد اذا كان هذا القرن هو القرن الذى عاش فيه يعقوب عليه السلام على حسب ترجيح اغلب المصادر ٠ والدلالة الثانية خاصة تشير الى الانتماء السياسى الجغرافى الى مملكة اسرائيل لشمالية ٠ ويمكن تحديد تاريخ بداية استخدام هذه الدلالة بشىء من الدقة فى عام ٩٣٢ ق ٠ ﻫ عام موت سليمان عليه السلام ، وانقسام مملكته الى قسمين اسرائيل فى الشمال ويهوذا فى الجنوب ٠

وهنا يجب أن نشير أيضا الى أن هاتين الدلالتين تجدد استخدامهما حديثا مع نشأة الكيان الصهيونى فى فلسطين ، والذى اختار لنفسه الاسم اسرائيل كاسم له دلالة سياسية جغرافية • هذا مع استمرار الدلالة العامة للتسمية اسرائيلى بمعنى المنتسب الى بنى اسرائيل مع حـــدوث تغير هام لا يجب التقليل من أهميته وهو أن النســـبة الى بنى اسرائيل فى المـــاضى كانت واضحة وقوية نظرا لقرب العهد بعصر يعقوب عليه السلام من ناحية ، ونجاح الاسرائيليين فى الخروج من مصر والاتجاه الى أرض فلسطين على ايام موسى وهارون عليهما السلام ؛ وتمام ذلك على أيام يشوع بن نون ، والاحتفاظ بالعصبية الاسرائيلية طوال تلك الفترة وحتى بداية الشتات الذى تعود أصوله القوية الى السبى الآشورى ٧٢١ ق • م والسبى البابلى ٥٨٦ ق • م ؛ وأخيرا السبى الرومانى ٧٠ م والذى دخلت الجماعة الاسرائيلية من بعـــده فى فترة شتات طويلة المدى عبر العصور الوسيطة الى تاريخنا الحـــديث والمعاصر • وقد أدت هذه الاوضاع بطبيعة الحال الى ضياع الرابطة العصبية فى الانتساب الى بنى اسرائيل ابناء يعقوب عليه السلام بسبب الاندماج فى المجتمعات التى اتجه اليها المسبيون بعد كل سبى تعرضوا له وبسبب الاندماج الذى نتج عن ترك اعداد كبيرة من الاسرائيليين للديانة اليهودية ، ودخولهم فى المسيحية والاسلام ، واندماجهم الكلى فى المجتمعين المسيحى والاسلامى • وأخيرا بسبب اندماج كثيرين ممن بقوا على اليهودية فى حياة المجتمعين المسيحى والاسلامى بالاضافة الى الشتات اليهودى فى أوروبا المسيحية خلال العصر الوسيط والحديث مما أدى الى ضياع أواصر العصبية القديمة • كل هذه الأمور تجعلنا نقرر أن النسبة الى بنى اسرائيل تعرضت لهزات عنيفة خلال التاريخ اليهودى ابتداء من عصور السبى السابق ذكرها ومرورا بالشتات فى العصرين الوسيط والحديث مما أدى الى ضياع ما يسمى بنقاوة الدم اليهودى

وانتفاء النسبة الى الاسرائيليين القدامى وبالتالى انسلاخ الاسرائيليين المعاصرين عن الأصول السامية للاسرائيليين القدامى (١٤) .

ثالثا ــ التسمية يهودى :

هى التسمية الثالثة فى الترتيب التى عرف بها اليهود وتأتى بعد التسميتين الاقدم عبرى واسرائيلى من ناحية الظهور التاريخى والاستخدام . ولهذه التسمية يهودى دلالة عامة ودلالة خاصة . فهى من ناحية دلالتها العامة تسمية تطلق على كل من يعتقد فى الديانة اليهودية ويؤمن بها ويمارس طقوسها وشعائرها . فيهودى نسبة الى اليهودية ، كما أن مسيحى نسبة الى المسيحية ، ومسلم نسبة الى الاسلام .. الخ . فهى اذن دلالة دينية خالصة . أما الدلالة الخاصة ، فهى أنها تشير الى الانتماء الى كيان سياسى جغرافى هو مملكة يهوذا فى الجنوب والتى ظهرت ــ كما سبق القول ــ بعد انشقاق ملك سليمان الى مملكتين شمالية وجنوبية .

وكلمة يهوذى كمصطلح لها تاريخ يخصها نذكره هنا باختصار فهى فى أصلها الأول تعود الى الاسم يهوذا ، وهو أحد أبناء يعقوب عليه السلام ؛ وبالتالى فهو أحد اسباط بنى اسرائيل حسب التعبير القرآنى . ويعتبر يهوذا أهم شخصية فى قصة يوسف عليه السلام مع اخوته ، بل أن المصدر اليهوى يعتبره أهم من يوسف نفسه . والأسباب التى يعطيها هذا المصدر لتفضيل يهوذا على يوسف أهمها :

---

(١٤) انظر فى هذا الموضوع الدراسة القيمة لآرثر كوستلر بعنوان امبراطورية الخزر وميراثها .. القبيلة الثالثة عشرة ترجمة حمدى متولى . من منشورات لجنة الدراسات الفلسطينية . دمشق ١٩٧٨ . وانظر كذلك :

H. Shapiro, The Jewish People, a Biological History 1953.

D. M. Dunlop, History of Jewish Khazars, Princeton University Press, 1945.

١ ــ أن يهوذا لعب الدور الأكبر فى حماية يوسف من القتــل حسب رواية التوراة : « فقال يهوذا لاخوته ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفى دمه . تعالوا فنبيعه للاسماعيليين ولا تكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا . فسمع له اخوته »[١٥] .

٢ ــ أن يهوذا هو الذى تسبب فى بقاء أبيه وأخوته أحياء أثنــاء الجوع الشديد الذى حدث فى الأرض وذلك بعد أن أقنع أباه يعقوب بضرورة ارسال بنيامين ــ شقيق يوسف من أمه راحيل ــ معه الى مصر حسب طلب يوسف والا منع عنهم القمح اللازم لنجاتهم من الجوع : « وقال يهوذا لاسرائيل أبيه أرسل الغلام معى لنقوم ونذهب ونحيــا ولا نموت نحن وأنت وأولادنا جميعا »[١٦] . وتتضح أهمية يهوذا فى كلمات يعقوب التالية (وهى من عبارات المصدر الألوهيمى) : « يهوذا اياك يحمد أخوتك يدك على قفا أعدائك . يسجد لك بنو أبيك ... لا يزول قضيب من يهوذا ومشترع من بين رجليه حتى يأتى شيلون وله يكون خضوع شــعوب »[١٧] .

٣ ــ ينال يهوذا وبنوه الملك على اخوته وبنيهم فى بركة يعقــوب التى وردت مفصلة فى الاصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين . هــذا بينما يصبح يوسف نذير اخوته . وهنا تتضح ميول المصــدر اليهوى فى جعل يهوذا الوارث الحقيقى ليعقوب عليه السلام[١٨] بعــد أن حدد عمل يوسف داخل دائرة الحكمة والمهارة ، وبعد أن أقصى الاخوة الأكبر من يهوذا بسبب أخطائهم التى ارتكبوها .

---

(١٥) التكوين ٣٧ : ٢٦ ــ ٢٧ .

(١٦) التكوين ٤٣ : ٨ .

(١٧) التكوين ٤٩ : ٨ ــ ١٠ .

(١٨) A. Robert and A. Feuillet, Introducton to the Old Testament, vol. I, p. 203.

والغرض من تقديم هـذا الوصف السابق اعطاء الخلفية التاريخية التى توضح مكانة يهوذا واليهوذيين فى التراث اسرائيلى السابق على الظهور السياسى لملكة يهوذا بعد انقسام مملكة سليمان عليـه السلام • ومنـذ هذا الانقسام تبلورت التسمية يهوذى لتكتسب دلالتها السياسية الجغرافية واستمرت هكذا حتى نهاية الوجود السياسى لملكة يهوذا على يد البابليين بزعامة نبوخذ نصر حوالى ٥٨٢ ق•م ولا يمنع هـذا من احتمال استمرار استخدام التسـمية يهوذى كتعبير عن الانتماء الى منطقـة جغرافية •

وقد لعبت الظروف التاريخية دورها فى تدعيم دور اليهوذيين ، والرفع من شأنهم الداخلى فى علاقتهم بالاسرائيليين من ناحية وفى بلورة مكانتهم الدينية فى التراث الدينى الاسرائيلى بشـكل عام من ناحية أخرى • فنظرا لأن مملكة اسرائيل الشمالية كانت قد انتهت تماما ككيان سياسى قبل نهاية مملكة يهوذا الجنوبية بما يقرب من مائة وخمسة وثلاثين عاما فقد أصبح المتبقون فى فلسطين بعد السبى الآشورى (٧٢١ ق•م) من سبط يهوذا فقط وذلك لأن الآشوريين قاموا بتهجير أعداد ضخمة من الاسرائيليين (أى التابعين لملكـة اسرائيل الشـمالية) الى مواطن الامبراطورية الآشورية فى منطقة ما بين النهرين للاستفادة منهم • وقـد كانت الظروف السياسية للامبراطورية الآشورية لا تسمح بالاستمرار فى غزو مملكة يهوذا فى الجنوب بسبب التغيرات السياسية الداخلية فى منطقـة ما بين النهرين[١٩] ، والتى أدت فى نفس الفترة الى نهـاية الامبراطورية الآشورية ، وظهور امبراطورية جديدة فى منطقة ما بين النهرين ، وهى الامبراطورية البابلية وانتقال مركز القوة الى مدينـة بابل بعـد أن كانت مدينـة آشور مقر السـيادة والحكم فى العصر الآشورى • ولهذه الأسـباب اضطر الآشوريون الى رفع حصارهم لمدينـة أورشليم التى كانت عاصمة مملكة يهوذا الجنوبية ، وأعطى هذا

(١٩) Ibid. p 53.

الفرصة لمملكة يهوذا لكي تستمر فى وجودها السياسى الى ما بعد نهاية مملكة اسرائيل الشمالية بقرن وربع أو يزيد حتى وقعت المملكة الجنوبية تحت قبضة البابليين وسقوطها نهائيا عام ٥٨٦ ق ٠ م ؛ وبداية عملية تهجير جديدة ـــ لليهوذيين هذه المرة ـــ الى بابل وغيرها من المناطق التابعة لدولة بابل الجديدة فيما يعرف عند المؤرخين بالسبى البابلى ، وهو السبى الثانى تمييزا له عن السبى الأول ، وهو السبى الآشورى (٧٢١ ق٠م) لسكان اسرائيل الشمالية ٠ (ولكى تكتمل الصورة التاريخية هنـــاك سبى ثالث فى تاريخ اليهود يعرف باسم السبى الرومانى والذى حدث عام ٧٠ م) ٠

عند هـــذا الحد ؛ نتوقع أن يســـود استخدام التسمية « يهوذى » كتسمية دالة على كل اليهود سياسيا بعد أن انتهت مملكة اسرائيل الشمالية وسبى كثير من سكانها الى آشور ٠ وبهذا الشكل نستطيع أن نقول ان الدلالة الخاصــــة للتسمية « قد انتهى استخدامها بسقوط مملكة اسرائيل الشمالية ٠ ونتوقع أيضا استمرار الدلالة العـــامة للتسمية اسرائيلى ٠ وهى كما سبق القول دلالة دينية لا تخلو من أساس عنصرى ٠ فكلمة اسرائيل أصبحت تعنى المنتسب الى نسل يعقوب (عليه الســـلام) ، والعضو فى جماعة شعب الله المختار ٠ وهذا المعنى استمر فى الوقـــت الذى اختفى فيه المعنى الخاص الذى يشير الى من ينتسب الى مملكة اسرائيل الشمالية والى منطقة اسرائيل فى الشمال ٠

وهكذا نجد فى هـــذه المرحلة التى تلت سقوط مملكة اسرائيل الشمالية المتوسع فى استخدام التسمية « يهوذى » ربما للدلالة على كل اليهود اسرائيليين ويهوذيين ٠ وفى هـــذا التوسع فى التسمية ربما يكون أيضا قد قصد منه تحقيق غرضين ٠٠ الأول اكتساب معنى سياسى أوسع للتسمية يهوذى بأن يشمل الاسم كل الاسرائيليين فى الشمال واليهوذيين فى الجنوب على الرغم من أن تاريخ الاسرائيليين فى الشمال ظل الى حد ما مســـتقلا عن تاريخ اليهوذيين فى الجنوب ٠ ولكن نظرا لانتهاء الوجود السياسى للاسرائيليين فى الشمال فقد طمع اليهوذيون

فى احتواء الاسرائيليين سياسيا ولو بالتبعية الشكلية المحضة الى كيان يهودى تمثله مملكة يهوذا فى الفترة ما بين سقوط مملكة اسرائيل فى الشمال عام ٧٢١ ق٠م وسقوط مملكة يهوذا فى الجنوب فى٥٨٦ ق٠م(٢٠) ٠ ونؤكد هنا على التبعية الشكلية لأن تاريخ الجماعتين ظل الى حد ما مستقلا، كما أن الصراع الدائر بينهما منذ الانشقاق كان لا يزال على حدته الأولى ٠

أما الغرض الثانى فهو محاولة اكتساب معنى دينى للتسمية يهوذى والتى كانت خالية تماما من أى دلالة دينية ، وكانت تشير فقط الى الدلالة السياسية الجغرافية هـذا فى الوقت الذى احتفظت فيه التسـمية « اسرائيلى » بما سميناه بالدلالة العـامة ، وهى الدلالة الدينية التى تشير الى العقيدة والى الجماعة كجماعة مختارة من عند الرب ٠ ولذلك لا نستبعد أن يكون اليهوذيون قد طمعوا فى احراز كسب دينى خـلال فترة وجودهم السياسى بعد زوال مملكة اسرائيل الشمالية يضيفونه الى محاولة احتواء الاسرائيليين الشماليين سياسيا وجغرافيا بطبيعة الحال ٠

ويمكن القول بأن اليهوذيين قد حققوا بعض النجاح على المستوى السـياسى وعلى المستوى الدينى ٠ فعلى المستوى الأول بدأ بعض الاسرائيليين من الشمال ينجذبون الى الجنوب اما تعبيرا عن الرغبة فى الانتماء الى كيان ما أو طمعا فى الحصول على نوع من الحماية السياسية وهروبا من حالة الصراع والفوضى التى نجمت عن ضياع الشـخصية السياسية للكيان الاسرائيلى فى الشمال ٠ ومما ساعد على هـذا النجاح الجزئى على المستوى السياسى أنه فى ظل التغير الذى طرأ على الأوضاع السياسية فى بلاد ما بين النهرين والانتقال من الحكم الآشورى الى الحكم البابلى ، وكذلك بمساعدة القوة المصرية فى الجنوب استطاعت مملكة يهوذا أن تضم اليها بعض أجزاء من الأراضى التى كانت تابعـة لاسرائيل الشمالية قبل سقوطها(٢١) ٠

---

(٢٠) G. Robinson, Historians of Israel, Abingdon Press, N. Y., 1962, p. 72 - 3 .

(٢١) A. Robert, vol. I. p. 66 - 7 .

أما على المستوى الدينى فقد حقق اليهوذيون درجة لا بأس بها من النجاح ، وربما كان انتصارهم على المستوى الدينى أكثر ظهورا منه على المستوى السياسى • وكانت هناك أسباب أساسية ، منها أن أورشليم عاصمة الجنوب — كانت المركز الدينى الموحد فى عصر داوود وسليمان قبل الانشقاق ، ولم تستطع السامرة عاصمة الشمال منافسة أورشليم فى مكانتها الدينية • فقد دارت الطقوس والشعائر الدينية حول الهيكل ، ونشأت طبقة من رجال الكهنوت استأثرت بالسيادة الدينية ، ولم تسمح بظهور مراكز دينية أخرى خارج أورشليم • ومن هـذه الأسباب أنه بعد أن تم الانقسام وحدثت الفرقة السياسية بين الشماليين والجنوبيين لم يكن هنـاك الا الدين كعامل موحد بين الفريقين المتصارعين سياسيا • وهكذا فقد بدأت عملية توفيق دينية بين الشمال والجنوب فى سـبيل الوصول الى وحدة دينية تعوض ضياع الوحدة السياسية • وكان من الطبيعى أن تتجه الأنظار الى أورشليم مرة ثانية كمركز للوحدة الدينية ولكن بشرط أساسى وهو أن يأخذ التراث الدينى الشمالى دوره الى جانب التراث الدينى الجنوبى وتتم عملية مزج للتراثين للخروج فى النهـاية بنظرة دينية موحدة •

ومن المعروف أن الشماليين تبنوا ما يسمى بالتراث الالوهيمى بينما تبنى الجنوبيون التراث اليهوى (نسـبة الى تسميتين مختلفتين للاله الاسرائيلى هما الوهيم ويهوه) • وقد تطور هذان الاتجاهان ليصبحا مصدرين أساسيين من مصادر التوراة الحالية الى جانب مجموعة مصادر أخرى[٢٢] • وتعود البداية التاريخية لعملية مزج التراثين الالوهيمى واليهـوى الى الملك حزقيـا (٧١٥ — ٦٨٧ ق•م) والذى حـاول جمع التراث الثقافى والأخلاقى والسياسى للشـمال لكى يبنى حول أورشليم فى الجنوب نوعا من الوحدة القومية[٢٣] •

---

(٢٢) O. Eissfeldt the Old Testament, an Introduction, Harper & Row, N. Y., 1965, p 199 - 204.

(٢٣) A. Robert vol. II, p. 300 - 1 .

وقام الكتاب ومحررو التوراة بتنقيح التراث الديني الذى تكون فى أورشليم خلال القرون السابقة بمساعدة المواد الدينية التى أحضرها اللاجئون الاسرائيليون معهم من الشمال ومزجوا بين التراثين الجنوبى والشمالى ، وأفسحوا للمادة المختلطة مكانا فى قلب التوراة أصبحت تعرف عند علماء النقد المعاصرين باسم المادة أو المصدر اليهوى الألوهيمى المشترك للتمييز بينه وبين المصدرين المستقلين اليهوى من ناحية والألوهيمى من ناحية أخرى ٠ وهكذا يمكن القول بأن الانشقاق السياسى أدى الى خلق وحدة دينية جمعت تراث الجنوب بالشمال ، وحقق لمملكة يهوذا كسبا دينيا لا يستهان به ٠

ويجب أن نذكر هنا عاملا ثالثا له أهميته فى تحقيق هذه الوحدة الدينية وهو أن أنبياء بنى اسرائيل الذين عاصروا هذه المرحلة وقفوا بقوه الى جانب تحقيق الوحدة الدينية والالتفاف حول مركز دينى واحد ، والتمسك بالدين بعد تدهور الأوضاع السياسية منذ انقسام مملكة سليمان الى مملكتين ٠ ولم يختلف على هذا الأمر الأنبياء الذين ظهورا فى الشمال أو هؤلاء الذين ظهورا فى الجنوب ٠ وقد وقف الأنبياء الى جانب ملوك يهوذا العاملين على تحقيق الوحدة الدينية وعارضوا بشدة من تجرأ منهم على الخروج على هذا الهدف ٠ وقد كانوا بلا شك وراء الاصلاحات الدينية التى قام بها كل من المللك حزقيا (٧١٥ — ٦٨٧ ق٠م) والملك يوشيا (٦٤٠ — ٦٠٩ ق٠م) الذى دمر كل أماكن العبادة فى الشمال ، والتى كانت تسمى « بالأماكن المرتفعة » التى انتشرت فيها الوثنية وعبادتها ٠ وبهذا لم يبق لأهل الشمال وبخاصة السامريين سوى أورشليم كمكان لعبادة يهوه[٢٤] ٠ وقد تأكد هذا باكتشاف ما يسمى بالقانون التثنوى أو سفر العهد أو سفر الشريعة

---

(٢٤) A. Robert, vol. II, p. 304 - 5.

وانظر أيضا :

G. Robinson Historians of Israel, p. 70 - 1

(الملوك الثانى ٢٢ : ٨ ، ٢٣ : ٢١) الذى كان محفوظا فى الهيكل لأكثر من مائة عام ، والذى طبقه يوشيا لكى يستند ملكه على أساس من القانون الموسوى التوراتى وعلى أساس من العهد أو الميثاق . وقد ترتب على ذلك اجراء اصلاحات دينية جذرية[٢٥] لكى يتحد تراث الشمال بالجنوب ؛ وقد ساعد تطبيق التشريع التثنوى المكتشف على تحقيق قدر كبير من هـذه الوحدة للتراثين حيث تم بعث تراث الشمال بضـمه الى تراث الجنوب فى أورشليم التى ورثت بهذا الشكل تراث الشـمال وضمتـه الى تراثهـا .

وكنتيجة لهذا يمكن القول بأن الجهود التى بذلتها مملكة يهوذا من خلال بعض ملوكها أمثال حزقيا ويوشيا قد أدت الى تحقيق نوع من الاتحاد الدينى بين الشـمال والجنوب وساعدت هـذه الجهود على الالتفاف حول تراث دينى موحد . ونعتقد ان نجاح هـذه الخطوة فى سـبيل الوحدة الدينية أدى الى الرفع من شأن يهوذا وتحسين مكانتها فى عيون الاسرائيليين فى الشمال ، والاسرائيليين الذين هاجروا الى الجنوب بعد السبى الآشورى ، وكذلك فى عيون الذين تم سبيهم من الاسرائيليين الشماليين الى آشور . ونعتقد أيضا أن صورة يهوذا قد تحسنت كثيرا بفضل الاصلاحات الدينية التى حدثت ، وبفضل ما تم من عملية التقريب بين تراث الشمال والجنوب واقامة ما يشـبه الوحدة القومية الدينية لتعويض الوحدة القومية السياسية التى انهارت على مراحل بدأت بانقسام مملكة سليمان وانتهت بسبى الاسرائيليين الشماليين بعد سقوط مملكتهم (وسيكون لها أثرها القوى بعد سقوط مملكة يهوذا وسبى سكانها الى بابل) .

كل هـذا قد أدى فى نظرنا الى حدوث تغيير جذرى فى معنى التسمية « يهوذى » التى كانت الى عهد قريب مجرد تسمية لكيان سياسى

---

(٢٥) سفر الملوك الثانى الأصحاحان ٢٢ ، ٢٣ .

يدعى يهوذا • وهذا التغيير الجذرى يتلخص فى أن التسمية « يهوذى » بدأت تكتسب معنى دينيا جديدا يعادل المعنى العام الذى أعطى للتسمية « اسرائيلى » من قبل وأصبحت التسمية يهوذى تستخدم للدلالة على من يعتقد فى مجموعة المفاهيم الدينية التى كونت الديانة الاسرائيلية • وأصبحت عبارة الديانة اليهودية تعادل فى معناها عبارة الديانة الاسرائيلية ، وكذلك أصبحت كلمة « يهوذى » من الناحية الدينية تعادل كلمة « اسرائيلى » • ونعتقد أن هذا التغير لم يكن فى الأماكن لولا هذه الاجراءات الاصلاحية الدينية التى قام بها بعض ملوك يهوذا ، وكذلك محاولات التقريب بين عقيدة الشمال وعقيدة الجنوب ، والالتفاف حول مركز دينى موحد • وهنا يجب أن نشير أيضا الى ان اللفظ « يهوذى » بما كسبه من دلالات جديدة لم يطغ تماما على اللفظ « اسرائيلى » بل استمر استخدام اللفظين كلفظين مترادفين الى حد ما من ناحية الدلالة الدينية واحتفظ اللفظ « يهوذى » بالدلالة السياسية الخاصة به • ولكن يمكن القول بشىء من الثقة أن اللفظ « يهوذى » أصبح خاليا الى حد ما من المعانى التى تراكمت عنه فى ذهن الاسرائيليين فى الشمال من بعد انقسام مملكة سليمان ، حيث كانت التسمية « يهوذى » لا تلقى قبولا لدى الاسرائيليين لأنها تسمية تدل على التردد والانكسار السياسى الذى أدى اليه الانقسام ، وكانت تثير مشاعر الاحتقار لدى الاسرائيليين فى الشمال • ولا يجب أن نقلل من أهمية الصراع التقليدى بين الشمال والجنوب ، فكلمة يهوذى كانت تدل على الجنوبى المنفصل ، ولذلك فهى لم تكن تخلو من ذلك الأثر السىء فى نفوس الشماليين • فكلمة « يهوذى » فى نظرهم لم تكن لتقف على نفس المستوى مع التسمية « اسرائيلى » موضع الفخر والاعتزاز ، والدالة على اختيار الرب وخلاصه ، بل لم تكن لتحصل على القيمة التى تحملتها التسمية القديمة « عبرى » الدالة على العادات والتقاليد العبرية القديمة • وقد نمت هذه المشاعر لدى الاسرائيليين الشماليين من بعد انقسام مملكة سليمان وخلال فترة تقترب من ثلاثة قرون ونصف من الزمان منذ الانقسام أى حوالى ٩٣٠ ق٠م

الى سقوط يهوذا ٥٨٦ ق٠م ٠ وقد ساعد الصراع بين المملكتين خلال فترة وجودهما معا من ٩٣٠ ق٠م ٠ الى سقوط مملكة اسرائيل فى الشمال ٧٢١ ق٠م ٠ الى اذكاء هـذه المشاعر وتطورها ٠

وعلى كل حال لقد خفت حدة هـذه المشاعر بسبب تلك الاصلاحات الدينية ومحاولات التقرب ومزج تراث الشمال بالجنوب ٠ وقد أدى سقوط اسرائيل فى الشمال الى التعاطف السياسى مع مملكة يهودا فى الجنوب كما وضحنا من قبل ٠ وتطور استخدام التسمية « يهوذى » لتصبح علما على الدين كمرادف للتسمية « اسرائيلى » ، وعلما على الجماعة اليهودية ككل حيث اشتقت منهـا كلمة « يهود » الدالة على جمـاعة بنى اسرائيل ، والتى شاعت فى الاستخدام حتى غطت على التسميتين الأقدم « العبريون » ، و « الاسرائيليون » ٠ ويعتقد أن كلمة « يهود » هـذه قد بدأ استخدامها منذ عصر السبى البابلى ٥٨٦ ق٠م ٠ اما بواسطة المسبيين أنفسـهم اسرائيليين ويهوذيين أو بواسطة اليهوذيين والاسرائيليين قبل سقوط يهوذا بقليل ٠ فكل الاستخدمات الواردة للكلمة فى العهد القديم ترجع الى فترة السبى البابلى ، منها مثلا ورود كلمة « اليهود » لأول مرة فى سفر الملوك الثانى عند الحديث عن الصراع الدائر بين آحاز بن يوثام ملك يهوذا ورصين ملك آرام وفقح بن رمليا ملك اسرائيل ٠ وقد ذكر السـفر أن رصين ملك آرام قد أعاد أيلة للأراميين « وطرد اليهود من أيلة وجاء الأراميون الى أيلة وأقاموا هناك الى هـذا اليوم »[٢٦] ٠

وكذلك نجد سفر ارميا يستخدم هـذه التسـمية حيث يقول فى شأن المسبيين « هذا هو الشعب الذى سباه نبوخذ راصر فى السنة السابعة ٠ من اليهـود ثلاثة آلاف وثلاثة وعشرون ٠٠٠٠ فى السنة الثالثة والعشرين لنبوخذ راصر سبى نبوزاردان رئيس الشرطة من اليهود

---

(٢٦) سفر الملوك الثانى ١٦ : ٦ ٠

ســبع مائة وخمســا وأربعين نفســا • جملة النفوس أربعــة آلاف وست مئــة »[٢٧] •

وترد أيضا كلمة « يهودى » في سفر استير : « كان فى شوشن القصر رجــل يهــودى اســمه مردخــاى ابن يائير بن شمعى بن قيس رجل يمينى قد سبى من أورشليم مع السبى الذى سبى مع يكنيا ملك يهوذا الذى سباه نبوخذ نصر ملك بابل »[٢٨] • وكذلك ترد كلمة « اليهود » فى سفر أستير : « فطلب هامان أن يهلك جميع اليهود الذين فى كل مملكــة أحشــويروش شعب مردخان »[٢٩] • ومن الواضــح أن كل هــذه الاستخدامات لكلمتى « يهودى » و « يهود » انما تعود الى فترة السبى البابلى والذى وقع بشعب يهوذا ، ولهذا فالكلمة هنا فى المفرد والجمع تستخدمان للدلالة على اليهوذيين الساكنين فى اقليم يهوذا • ويبدو هنا أنه مع السبى البابلى انتهى استخدام التسمية « عبرى » ، كما خف استخدام التسمية اسرائيلى بدلالتها السياسية وحلت التسمية «يهودى» محل التسمية اسرائيلى للدلالة على الاسرائيليين واليهوذيين معــا منــذ فترة السبى البابلى • •

التسميات عبرى ــ اسرائيلى ــ يهودى فى المصادر المسيحية

استمرت هــذه التسمية « يهودى » فى الاســتخدام فنجدها مستخدمة مع بداية العصر المسيحى للدلالة على الدين والشعب الذى يدين باليهودية • وقد قلنا ان هــذا المعنى الدينى قد اكتسبته التســمية « يهودى » منذ الســبى البابلى أو قبله بقليل • وهكذا أصبح استخدام

---

(٢٧) ارميا ٥٢ : ٢٨ ، ٣٠ •

(٢٨) استير ٢ : ٥ ، ٦ وكذلك ٣ : ٤ ، ٦ : ١٠ .

(٢٩) استير ٣ : ٦ وكذلك ٣ : ١٠ ، ١٣ ، ٤ : ١٦ : ١١٨ ، ، ١٠٨ ، ٥ ، ، ١١ ، ١٣ ، ١٧ ، ٩ : ١ ، ٥ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٠ ، ١٠ : ٣ •

كلمة « يهودى » فى المسيحية للدلالة على الديانة ففى العهد الجديد يقول بولس الرسول عن نفسه : « أنا رجل يهودى طرسوسى »[٣٠] .

وكذلك وردت عبارة « أيها الرجال اليهود »[٣١] ؛ وكذلك « أيها الرجال الاسرائيليون »[٣٢] ، فى أعمال الرسل وغيرها من كتب العهد الجديد ، هـذا وقد استخدمت التسـمية « عبرانيون » ؛ فى بعض المواضع فى العهد الجديد[٣٣] بل لقد حملت احـدى رسائل العهد الجديد عنوان « الرسالة الى العبرانيين » ، وفى ختام هـذه الرسالة نقرأ : الى العبرانيين كتبت من ايطاليا على يد تيموثاوس »[٣٤] .

وفى رسالة بولس الرسول الى أهل رومية يقابل بولس الرسول بين اليهودى وغير اليهودى : « لأنه لا فرق بين اليهودى واليونانى لأن ربا واحدا للجميع غنيا لجميع الذين يدعون به لأن كل من يدعو باسم الرب يخاص »[٣٥] . وتستخدم كلمة « يهودى » فى أكثر من مناسبة مثل : « هوذا أنت تسمى يهوديا وتتكل على الناموس وتفتخر بالله »[٣٦] . وكذلك : « اذا ما هو فضل اليهودى » أو ما هو نفع الختان »[٣٧] . وتستخدم نفس الرسالة التسمية « اسرائيلى » فى مناسبات عديدة وبشكل يوحى بأن الاسرائيلى هو المسيحى تحقيقا لفكرة حلول العهد

---

(٣٠) أعمال الرسل ٢١ : ٣٩ ، ٢٢ : ٣ .
(٣١) أعمال الرسل ٢ : ١٤ .
(٣٢) أعمال الرسل ٢ : ٢٢ ، ٣ : ١٢ ، ٥ : ٢٥ .
(٣٣) أعمال الرسل ٦ : ١ .
(٣٤) الرسالة الى العبرانيين ١٣ : ٢٥ .
(٣٥) رسالة بولس الرسول الى اهل رومية ١٠ : ١٢ — ١٣ .
(٣٦) المصدر السابق ٢ : ١٧ .
(٣٧) المصدر السابق ٣ : ١ .

الجديد مكان العهد القديم ، وقيـــام اسرائيل الجديدة مكان اسرائيل القديمة • وفي هـــذا يقول بولس الرسول عن نفسه : « لأنى أنا أيضا اسرائيلى من نسل ابراهيم من سبط بنيامين »(٣٨) • وكذلك : « لأن ليس جميع الذين من اسرائيل هم اسرائيليون ولا لأنهم من نسل ابراهيم هم جميعا أولاد • بل باسحاق يدعى لك نسل • أى ليس أولاد الجسد هم أولاد الله أولاد الموعد يحسبون نسلا »(٣٩) • وهكذا نجد العهد الجديد يستخدم الأسماء « عبرانى » و « يهودى » فى مناسبات كثيرة وبنفس المعانى التاريخية والدينية السابقة فيما عدا المعنى الجديد الذى أدخل على التســـمية اسرائيلى لتدل على المســـيحى ، ولتدل على الكنيســـة المسيحية لكونها « اسرائيل الجديدة » « ومن نسل هذا حسب الوعـــد أقام الله لاسرائيل مخلصا يسوع »(٤٠) •

ولم تســـتخدم التسمية « يهودى » عند المسيحيين فقط ولكنها استخدمت من جانب المجوس فى السؤال عن المسيح المولود ففى متى نقرأ : « ولمـــا ولد يسوع فى بيت لحم اليهودية فى أيام هيرودوس الملك اذا مجوس من المشرق قد جاءوا الى أورشليم قائلين أين هو المولود ملك اليهود فاننا رأينا نجمة فى المشرق وأتينا لنســـجد لها »(٤١) • وكذلك شـــاع استخدام كلمة اليهود عنـــد الرومان • وفى كل هـــذه الاســـتخدامات سادت التســـمية يهودى على التســـميتين « عبرى » و « اسرائيلى » على الرغم من عدم اختفاء التسميتين الأخيرتين كلية •

* * *

---

(٣٨) المصدر السابق ١١ : ١ •

(٣٩) المصدر السابق ٩ : ٦ — ٨ •

(٤٠) أعمال الرسل ١٣ : ٢٣ •

(٤١) متى ٢ : ١ — ٢ •

المسميات : عبرى — اسرائيلى — يهودى فى المصادر الاسلامية

وأخيرا نصل الى المصادر الاسلامية فنجد أن القرآن الكريم لم يستخدم التسمية « عبرى » على الاطلاق . ولم يشر الى أية أحداث تاريخية أو عادات دينية مرتبطة بهذه التسمية . هذا على الرغم من أن بعض الشخصيات القرآنية كابراهيم واسحاق عليهما السلام قد وصفا فى المصادر اليهودية بالتسمية « عبرانى » . ولكن القرآن الكريم لم يستخدم هذه التسمية مطلقا معهما . حتى موسى عليه السلام لم يوصف بهذا الاسم لتمييزه عن المصريين . وقد وصفت التوراة موسى عليه السلام بأنه « رجل عبرانى » فى حادثة نصره لأحد العبريين على واحد من المصريين وقتله اياه . والقرآن الكريم استخدم عبارة « هذا من شيعته وهذا من عدوه » للاشارة الى العبرى والمصرى فى نفس الحادثة (٤٢) .

وبطبيعة الحال هناك سبب رئيسى لاحجام القرآن الكريم عن استخدام هذه التسمية « عبرى » على الرغم من أن القرآن الكريم يعطى تاريخا مفصلا لبنى اسرائيل ولأوضاعهم الدينية ، ويغطى هذا التاريخ تلك المرحلة التى سمى فيها بنو اسرائيل بالعبريين فى المصادر اليهودية والمسيحية . وهذا السبب الرئيسى هو أن هذه التسمية عند نسبتها الى الشخصيات النبوية مثل ابراهيم واسحاق وموسى عليهم السلام والى غيرهم من الأنبياء تجعل رسالاتهم تفقد عالميتها المنشودة وتجعل جوهر الدين الذى أتوا به يبتعد عن الجوهر الاسلامى الذى نسبه القرآن الكريم الى كل الأنبياء عليهم السلام(٤٣) .

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن القرآن الكريم لا يعترف بوجود جنس غير الجنس العربى فى هذه المرحلة القديمة من التاريخ الخاص

---

(٤٢) القصص ١٥ .

(٤٣) استخدم بعض المفسرين اللفظ (عبرى) تاثرا بالمصادر اليهودية .

لشعوب الشرق الأدنى القديم • وهـذه النظرية الخاصة بوحدة الجنس العربى قد قال بها بعض علماء تاريخ الشعوب السامية • فقبل أن تتكون هـذه الشعوب كان لها أصل واحد منه تفرعت ألا وهو الأصل أو الجنس العربى ، ونفس النظرية تنطبق على نشأة لغات الشعوب السامية فقبل أن تتطور هـذه اللغات كان لها أصل لغوى واحد تفرعت عنه ألا وهـو الأصل اللغوى العربى ممثلا فى اللغة العربية التى كانت بلا شك اللغة السـامية الأم كما كان الشعب العربى هو الشعب السامى الأم لكـل الشعوب السـامية •

واذا أخذنا بأن التسمية « اسرائيلى » بدأت بتغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب الى اسرائيل • فعلى هـذا الأساس يمكن القول بأن ابراهيم واسحاق واسماعيل عليهم السـلام كانوا جميعا عربا • وهـذا ينطبق على يعقوب عليه السـلام على الأقل حتى وقت تغيير اسمه الى اسرائيل وانتساب العبريين اليه • هـذا مع العلم بأن القرآن الكريم لم يستخدم الاسم « اسرائيل » علما على يعقوب الا مرتين فقط(٤٤) • واستمر فى استخدام الاسم يعقوب فى كل مناسبة يرد فيها ذكر يعقوب عليه السـلام فى القرآن الكريم • صحيح أن القرآن الكريم توسع فى استخدام عبارة « بنو اسرائيل » ، ولكن هـذا الاستخدام لم يقصد به منح جماعة بنى اسرائيل أية امتيازات فى الجنس أو العنصر • ولكن كان المراد من ذلك تعريف هـذه الجماعة بهذا الاسم حتى يفرقهم بالتسمية عن غيرهم من شعوب الشرق الأدنى القديم • هـذا من ناحية ومن ناحية أخرى أراد القرآن الكريم أن يوضح أنه بهذه التسمية بدأ التاريخ العربى ينقسـم الى تاريخين التاريخ العربى مسـتمرا فى اسماعيل بن ابراهيم عليه السـلام وفى نسـله من بعده ، وتاريخ بنى اسرائيل مبتدئا بيعقوب عليه السـلام • فهاتان الجماعتان المنفصلتان منذ هـذا التاريخ لم يحدث أن اتصلا مرة أخرى فى التاريخ الانسانى

---

(٤٤) آل عمران ٩٣ ، مريم ٥٨ •

الا عن طريق التحول اليهودى الى الاسلام بعد ظهوره ، وهـذا لا ينطبق على من رفض الدخول فى الاسلام من الجماعات اليهودية فهذه ظلت على انفصالها القـديم دون أدنى اتصال على المسـتوى الجنسى مع الشعب العربى •

وقد بدأنا تاريخ الانفصال الاسرائيلى عن التاريخ العربى بيعقوب عليه السلام لأن تاريخ أبناء يعقوب عليه السلام أو لنقل تاريخ بنى اسرائيل منـذ عصر يعقوب عليه السـلام سار فى اتجاه مستقل تماما عن تاريخ العرب • ولا يمكن أن تكون هـذه النزعة الانفصالية قد بدأت فى عهد ابراهيم أو عهد اسحاق واسماعيل عليهم السلام ، فاسحاق واسماعيل أخوان يشتركان فى أبوة ابراهيم عليه السـلام وان لم يشتركا فى الأم • فالأمومة هنا لم تكن سـببا فى الانفصال الجنسى حيث ان سارة أم اسحاق عربية بينما هاجر أم اسماعيل مصرية ولو حدث انفصـال جنسى لكان بين عرب ومصريين وليس بين اسرائيليين وعرب • مختصر القول هنا هو أن عهد اسحاق واسماعيل يمثل آخر عصر فى عهد الوحدة الجنسية العربية وأن بذور الانفصال قد وضعت بعد عهد اسحاق عليه السـلام وابتداء من تغيير اسم يعقوب عليه السـلام الى اسرائيل(٤٥) والاعتقاد فى أن علة هـذا التغيير تمييز بنى يعقوب عنصريا •

ويجب أن نشير أيضا فى هـذا المقام الى ان الانفصال الذى تم بين الفرعين الاسرائيلى (اليعقوبى) والاسماعيلى كان أيضا انفصالا دينيا • فقد جعلت النبوة فى نظر كتاب العهد القديم بنزعتهم العنصرية فى نسل يعقوب عليه السـلام ومنعت النبوة عن نسل اسماعيل • ثم

---

(٤٥) يؤكد هذا ما روى عن ابن عباس من قوله : « كل الانبياء من بنى اسرائيل الا عشرة : نوح ، وهود ، وصالح ، وشعيب ، وابراهيم ، واسحاق ، ويعقوب ، واسماعيل ، ومحمد » . وهؤلاء تسـعة أنبياء فقط وربما سقط اسم النبى ايوب كنبى عربى . انظر مختصر تفسير ابن كثير اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، المجلد الاول ، الطبعة السابعة ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، ١٩٨١ ص ١٣٣ .

جاءت الظروف التاريخية لتجعل الانفصال ضرورة تاريخية فقد اتجه تاريخ بنى اسرائيل منذ عهد يعقوب وأبنائه وجهة تختلف عن وجهة تاريخ الاسماعيليين • فقد تباعد القوم واستقر كل منهم فى مناطق جغرافية متباعدة • وكان الجنوب هو امتداد التاريخ الاسماعيلى ، بينما كان الشمال هو امتداد التاريخ الاسرائيلى ، حيث سكن نسل اسماعيل عليه السلام فى مكة وما جاورها وامتد نسله ليغطى كل شبه الجزيرة العربية بينما توزع نسل يعقوب عليه السلام بين السكنى فى مصر منذ عهد يوسف عليه السلام فى مصر وحتى خروج جماعة بنى اسرائيل منها وبين السكنى فى منطقة فلسطين أو أرض كنعان بالنسبة لمن لم يهاجر الى مصر مع يعقوب وبنيه وكذلك بالنسبة لمن عاد الى هذه الأرض بعد الخروج من مصر •

ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن مصطلح « بنو اسرائيل » استخدم لتمييز هذه الجماعة عن بقية الجماعات التى عاصرتها أو عاشت معها • فقد استخدم لتمييز هذه الجماعة عن المصريين زمن موسى عليه السلام ولتمييزهم عن الفلسطينيين والكنعانيين ، وعن الجماعات العربية التى سكنت سيناء وشبه الجزيرة العربية • فهو مجرد اسم أطلق على هذه الجماعة دون أدنى تمييز لها من الناحية العرقية • ونستطيع أن نقارن هذه الجماعة بالتسميات أو المصطلحات الأخرى التى استخدمها القرآن الكريم مع كثير من الأقوام الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم فعبارة « بنو اسرائيل » تكاد تشبه فى هذا المقام عبارات : قوم نوح وقوم هود وقوم صالح وقوم ابراهيم عليهم السلام (٤٦) • بل ان القرآن الكريم يستخدم عبارة « قوم موسى » فى كثير من المواضع (٤٧) كبديل للتسمية بنو اسرائيل ، وقد استخدم عبارة « ذرية اسرائيل »

---

(٤٦) الحج : ٤٢ — ٤٣ ، القصص ٧٦ ، ص ١٢ — ١٣ ، ق ١٢ •

(٤٧) البقرة : ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، المائدة ٢٠ ، الاعراف ١٢٨ ، ١٥٠ ، الحج ٧٦ •

فى موضع واحد [٤٨] • وربما كان المقصود ببنى اسرائيل فى البداية قوم اسرائيل ، أى قوم يعقوب عليه السلام ، ثم اتسع هذا الاستخدام ليصبح عاما على كل نسل يعقوب عليه السلام على الرغم من اختلاف الأنبياء فيهم وكثرتهم فى نسل يعقوب عليه السلام • وبدلا من تكـرار كلمة قوم مع كل نبى من أنبياء بنى اسرائيل الكثيرين أوجز القـرآن الكريم باستخدامه عبارة « بنو اسرائيل » و « أنبياء بنى اسرائيل » وذلك لأنهم لا ينتمون الى نبى واحد حتى ينسبون اليه بل ينتمون الى عدد كبير من الأنبياء ، ومن هنا جاءت هـذه التسـمية الجامعة لهم ولأنبيائهم ، وهى كما قلنا تستخدم للتعريف بالجماعة وليس لتمييزهم عنصريا أو تفضيلهم على غيرهم بهذا المسمى • فكل الاعتبارات العنصرية مرفوضة فى القرآن الكريم : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم »[٤٩] •

أما عن التسمية الأخيرة وهى « يهودى » و « يهود » فقد ورد فى القرآن الكريم فى المفرد والجمع • وقد وردت بالمفرد مرة واحدة فى القرآن الكريم : « ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما »[٥٠] • ومن الواضح أن الآية الكريمة تنفى نسبة ابراهيم عليه السلام الى اليهود أو النصارى • فابراهيم وغيره من الشخصيات النبوية هى فى نظر القرآن الكريم شخصيات اسلامية دعت الى الاسلام ولم تدع الى يهودية أو نصرانية أو الى غير ذلك من ديانات • ولذلك نجد القرآن الكريم يستخدم كلمة « مسلما » فى هذه الآية وكلمـة « مسلمين » فى آيات أخرى [٥١] للاشارة الى أن الاسلام هو دعوة

---

(٤٨) مريم ٥٨ •

(٤٩) الحجرات ١٣ •

(٥٠) آل عمران ٦٧ •

(٥١) البقرة ١٢٨ ، آل عمران ٨٤ ، المـائدة ١١١ ، العنكبوت ٤٦ ، يونس ٩٠ ، الحج ٧٨ •

ودين هؤلاء الأنبياء ، وأن ما تم ابتداعه من مسميات أخرى انما تبغى ربط بعض الأنبياء بشعب أو بعنصر معين وهذا مرفوض تماما من وجهة نظر القرآن الكريم ، فكلمة الاسلام تعبر عن جوهر الدين الذى دعا اليه الأنبياء وهو التعبير عن خضوع واستسلام الارادة الانسانية للارادة الالهية من خلال مبدأ الطاعة للاله الواحد الخالق ، وهو جوهر لا تعبر عنه كلمة « يهودى » أو « نصرانى » .

وقد استخدم القرآن الكريم كلمة « مسلمون » مع أنبياء بنى اسرائيل أكثر من مرة من بينها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى : « ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وأنتم مسلمون . أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى . قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق الها واحدا ونحن له مسلمون »(٥٢) . كما أن بعض الآيات القرآنية الأخرى توضح رفض وصف أنبياء بنى اسرائيل بأنهم يهود أو نصارى كما فى قوله تعالى : « أم تقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ... » (٥٣) ويظهر هذا أيضا فى قوله تعالى : « وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين »(٥٤) .

وترد كلمة « اليهود » فى الجمع فى ثمان آيات قرآنية وكلها تدل على وجود هذه الجماعة التى تحمل هذا الاسم .. وورود اللفظ « يهود »(٥٥) فى القرآن الكريم لا يعنى قبول القرآن الكريم لهذه

---

(٥٢) البقرة : ١٣١ — ١٣٢ .

(٥٣) البقرة : ١٤٠ .

(٥٤) البقرة : ١٣٥ .

(٥٥) البقرة ١١٣ ، ١٢٠ ، المائدة ١٨ ، ٥١ ، ٦٤ ، ٨٢ ، التوبة ٣٠ .

التسمية انما هو تقرير لأمر واقع واثبات للفظ ثم استخدامــه بالفعل فى التاريخ ليدل على هذه الجماعة •

وقد وردت بعض الآيات القرآنية التى توضح اشتقاق كلمــة « يهود » من الفعل « هاد »[٥٦] مثل قوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصائبين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » • (البقرة : ٦٢) •

وفى شرح معنى كلمة يهود يقول المفسر ابن كثير أن « اليهود من الهوادة وهى المودة أو التهود وهى التوبة كقول موسى عليه السلام « انا هدنا اليك » أى تبنا فكأنهم سموا بذلك فى الأصل لتوبتهم ومودتهم فى بعضهم لبعض ، وقيل : لنســبتهم الى (يهــودا) أكبر اولاد يعقوب •• »[٥٧] وفى تفسير « انا هدنا اليك يقول : « أى تبنا ورجعنا وأنبنا اليك » وقد قال بهذا التفسير كل من ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة وغيرهم • وعن على قال : انما سميت اليهود لأنهم قالوا « انا هدنا اليك »[٥٨] • وفى هذا يقول الشهرستانى : « اليهود خلاصة هاد الرجل أى رجع وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هدنا اليك أى رجعنا وتضرعنا »[٥٩] • وعلى هذا الرأى تجمع غالبية المصادر فى تفسير القرآن الكريم •

---

(٥٦) البقرة ٦٢ ، النساء ٤٦ ، ١٦٠ ، المــائدة ٤١ ، ٤٤ ، ٦٩ ، الانعام ١٤٦ ، النحل ١١٨ ، الحج ١٧ ، الجمعة ٦ •

(٥٧) مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ــ المجلد الأول الطبعة السابعة ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، ١٩٨١ ص ٧٢ •

(٥٨) المصدر السابق ، المجلد الثانى ، ص ٥٤ •

(٥٩) عبد الكريم بن أبى بكر احمد الشهرستانى ، الملل والنحـــل ، الجزء الثانى ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة ، ص ٤١ •

وللباحث بعض ملاحظات نقدية على هذا الاجماع بأن « اليهود » مشتقة من « هاد » بمعنى تاب أو رجع • وأول هذه الملاحظات أن اشتقاق « يهود » من « هاد » يجعل الكلمة عربية الأصل ، وهذا ما نشك فيه لأن الدلائل التاريخية والدينية التي سبق شرحها تشير الى غير ذلك ، وهو أن الكلمة ليست عربية الأصل ، وبالتالى فاشتقاقها من « هاد » بمعنى « تاب » أو « رجع » ليس صحيحا • والتساؤلات التي نطرحها فى هذا المقام : اذا كانت كلمة « يهود عربية » فكيف انتقلت هـذه التسمية الى بنى اسرائيل فأخذوا بها وأصبحت علما عليهم ؟ ولمـاذا يتبنى بنو اسرائيل تسمية أجنبية يسمون بها أنفسهم ؟ وهل هـذه التسمية « يهود » أقدم من ورودها في القرآن الكريم ؟ واذا كانت أقدم فهل وضعها العرب قبل الاسلام كاسم لجماعة بنى اسرائيل ؟ ومن الواضح انه ليست لدينا اجابة شافية على كل هذه التساؤلات تجعلنا نرجح عروبة الاسم « يهود » واشتقاقه من « هاد » •

وبهذا الشـكل نرجح أن المعنى المقصـود من التعبير القرآنى « الذين هادوا » هو الذين دانوا باليهودية أى اليهود ، وليس المقصود منه الذين تابوا أو الذين عادوا أو رجعوا كما ظن كثير من المفسرين • ولو ألقينا نظرة سريعة على كل الآيات القرآنية التى وردت فيها عبـارة « الذين هادوا » لوجدنا أنها تقصـد مباشرة اليهود أو الذين دانوا باليهودية حرفيا ولا تعنى حرفيا الذين تابوا أو رجعوا • فاليهود هم المقصودون مباشرة فى قوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين » •• [٦٠] وفى قوله تعالى : « من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه »[٦١] وكذلك : « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر »[٦٢] •

---

(٦٠) البقرة ٦٢ .
(٦١) النساء ٤٦ •
(٦٢) الأنعام ١٤٦ ، وانظر كذلك النساء ١٦٠ ، المـائدة ٤١ ، ٤٤ ، ٦٩ ، الحج ١٧ ، الجمعة ٦ .

ومن ناحية أخرى فان العبارة القرآنية « انا هدنا اليك » ـ والتي استند اليها المفسرون في تسمية اليهود ـ عبارة تحمل معنى عاما من الممكن أن ينطبق على قوم أي نبي من الأنبياء وليس بالذات على قوم موسى عليه السلام • فالتوبة أو الرجوع صفة قد تثبت على كل اقوام الأنبياء سواء أكانوا من بني اسرائيل أو من غير بني اسرائيل ، ولهـذا لا يصح ان تطلق كصفة على اليهود دون غيرهم من أقوام الأنبياء عليهم السلام •

وبالاضافة الى هـذا نجد أنه لو كانت كلمة « اليهود » مشتقة من « هاد » الدالة على التوبة أو الرجوع لأصبحت كلمة « يهود » مقبولة قرآنيا • ولكن ظاهر النص القرآني يوحي بأن القرآن الكريم يرفض هـذه الكلمة ولا يقبل استخدامها واطلاقها على الأنبياء عليهم السلام • ومن أمثلة ذلك قوله تعالى فيما يخص ابراهيم عليه السلام : « ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما »[٦٣] • وكذلك قوله تعالى : « أم تقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ••• »[٦٤] • وكذلك : « وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين »[٦٥] • كل هـذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة على أن القرآن الكريم لا يحبذ استخدام كلمة « يهود » ويفضل عليها أسماء أخرى مثل « مسلم » أو « حنيف » • ولو أن كلمة اليهود مشتقة من التوبة أو الرجوع لما رفضها القرآن الكريم • وهـذا يدل على أن الكلمة ليست مشتقة من « هاد » بمعنى « تاب » أو « رجع » •

وأخيرا هنـاك دليل لغوي على أن الكلمة ليست عربية الأصل • وهـذا الدليل هو أن الفعل « هاد » في العربية فعل مشتق من الاسـم

---

(٦٣) آل عمران ٦٧ •

(٦٤) البقرة : ١٤٠ •

(٦٥) البقرة : ١٣٥ •

وهـــذا يعنى أنه ليس فعلا أصيلا فى العربية انما اشتق من الاسم « يهودى » ليدل على من اعتقد فى اليهودية • هـــذا بالاضافة الى أن للجمع « يهود » جمع تكسير وليس له جمع سالم • وهـــذا تأكيد على أن الكلمة ليست لها اشتقاقات فى العربية كما هو الحال مع كل الكلمات الأجنبية الدخيلة فى العربية •

واستنادا الى ما تقدم من ملاحظات نقدية نقول فى النهـــاية أن كلمة « يهود » كلمة غير عربية وهى نسبة الى يهوذا أحد أبناء يعقوب عليه السلام ، وقد أشارت المصادر العربية الى ذلك ، وان كانت قد رجحت عليه أن يكون اشتقاق « يهود » من « هاد » بمعنى « تاب » أو « رجع » وهو ترجيح خاطىء لا يقـــوم على أسس تاريخيـــة أو دينية أو لغوية •

* * *

الخاتمـــة

فى نهاية هذا البحث عن المسميات : عبرى واسرائيلى ويهــودى فى المصادر اليهودية والمسيحية والاسلامية تتضح لنا المعالم التالية :

أولا : فيما يتعلق بوضع هــذه المسميات فى المصــادر اليهودية يتضح أن كل تسمية من هــذه التسميات تدل على مرحلة تاريخية معينة فى التاريخ اليهودى العام • فالتسمية « عبرى » تدل على أقدم مرحلة فى هــذا التاريخ وهو الاسم الذى اكتسبته هــذه الجماعة التى هاجرت أو نزحت مع الهجرات العربية القديمة من قلب الصحراء العربية الى الأجزاء الشمالية من الشرق الأدنى القديم واستقرت فى منطقة فلسطين مع غيرها من الجماعات التى نزحت قبلها ، وكونت ما عرف باسم الكنعانيين والفينيقيين فى منطقة غربى الشام وفلسطين • وعلى هــذا الأساس فالأرجح أن العبريين القدامى من أصل عربى قديم وربما دل التقارب اللغوى بين « عربى » و « عبرى » على الأصل العربى للعبريين •

وقد ظل هــذا الاسم « عبرى » فى الاستخدام الى أن تم تغيير اسم يعقوب عليه السلام من يعقوب الى اسرائيل حسب رواية التوراة وانتسب العبريون منذ ذلك الحين الى اسرائيل فسموا بالاسرائيليين أو ببنى اسرائيل • وقد أيد القرآن الكريم هذه التسمية باستخدامهــا لتعريف هذه الجماعة • وقد ورد فى القرآن الكريم أيضا ذكر تســمية يعقوب باسرائيل ونسبة قومه اليه • هــذا فى الوقت الذى لم يستخدم فيــه القرآن الكريم التسمية « عبرى » على الاطلاق بينما استمرت المصادر اليهودية والمسيحية فى استخدام هذه التسمية القـــديمة « عبرى » الى جانب التسمية الجديدة « اسرائيلى » ، مع الاعتراف بأن هــذا الاستخدام أصبح محدودا حيث أصبحت « عبرى » تدل فقط

على العادات والتقاليد العبرية القديمة ، وتدل أيضـا على ما دون من كتابات باللغة العبرية وفى هـذه الناحية استمر استخدام كلمة « عبرى » للدلالة على اللغة والأدب العبرى الى وقتنا الحالى ، وأصبح تاريخ اللغة العبرية وتاريخ الأدب العبرى يمر بثلاث مراحل متعاقبة مرحلة اللغة العبرية القديمة والأدب العبرى القديم،ومرحلةاللغةالعبريةالوسيطةوالأدب العبرى الوسيط ، وأخيرا مرحلة اللغة العبرية الحديثة والأدب العبرى الحديث . هـذا وقد أضافت المصادر المسيحية بعض التغيير على التسمية الجديدة « اسرائيلى » حيث استخدمتها لتدل على الانسان المسيحى الجديد ، كما استخدمت كلمة « اسرائيل » لتدل على المملكة المسيحية الجديدة فى محاولة لابطال المعنى القديم الذى كانت تشير اليه هـذه التسمية ، فاسرائيل الجديدة أتت لتحل محل « اسرائيل القديمة » تماما كما أتى « العهد الجديد » ليحل محل « العهد القديم » . وبطبيعة الحال رفض اليهود هذه المعانى الجديدة التى استحدثها المسيحيون ، واستمروا فى استخدام الاسم « اسرائيل » بكل ما تضمنه من معانى تاريخية ودينية . وقد كان فى استخدام هـذا الاسم تخصيص لنسل يعقوب واستبعاد لكل العناصر الأخرى وبخاصة العنصر العربى حيث قصد بـه التأكيد على نسل يعقوب واستبعاد نسل اسماعيل . فهذه التسمية اذن هى البداية التاريخية الحقيقية لفكرة العنصرية الاسرائيلية وكانت موجهة فى الأصل الى استبعاد العرب من نسل اسماعيل بن ابراهيم وعزلهم عنصريا وعرقيا عن نسل يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم . وهو ما حدث بالفعل فى التاريخ الى يومنا هـذا . واليوم تستخدم كلمة « اسرائيل » « واسرائيلى » لتدل على معنى سياسى ، وهو الانتماء الى الكيـان الصهيونى الذى نجحت الصهيونية فى اقامته على أرض فلسـطين .

أما التسمية الأخيرة « يهودى » فقد مرت هى الأخرى بتطورات عديدة الى أن اكتسبت المعنى الدينى الذى أصبحت تشير اليه . فأصـل هـذه التسمية يهوذى نسبة الى يهوذا بن يعقوب . ومن الواضح أن اقليم يهوذا اكتسب اسـمه من يهوذا بن يعقوب بعد أن تمت سـكنى

بنى يعقوب فى المناطق التى أصبحت من نصيبهم على أثر دخول جماعة بنى اسرائيل الى فلسطين على أيـام يشوع بن نون بعد الخروج من مصر • (يشوع ١٥) • ثم اكتسبت هذه التسمية معنى سياسيا بعـد انقسام مملكة داود وسليمان الى مملكة اسرائيل فى الشمال ومملكة يهوذا فى الجنوب • ومنـذ هذه اللحظـة اكتسبت كلمة « اسرائيل » معنى سياسيا جديدا لم يكن لهـا من قبل حيث أصبحت تدل على السـاكن أو المنتمى الى مملكة اسرائيل فى الشمال • وينطبق الأمر على « اليهوذى » السـاكن اقليم يهوذا والمنتمى الى مملكة يهوذا فى الجنوب • ثم يأتى تطور جديد على استخدام كلمة « يهوذى » وذلك بعد السبى الآشورى الذى أودى بمملكة اسرائيل الشمالية حيث أصبحت كلمة « يهوذى » تدل على اليهوذيين فى الجنوب والاسرائيليين فى الشمال بعد ضياع ملكهم كمحاولة لتوحيد اليهوذيين والاسرائيليين سياسيا ضد الآشوريين ومن بعدهم البابليين ، الذين وضعوا نهـاية مملكة يهوذا فى الجنوب (٥٨٦ ق • م) • ومع هذه النهاية بدأت كلمة « يهوذى » تفقد المعنـى السـياسى لتكتسب معنى دينيا جديدا فى محاولة لتوحيـد اليهوذيين والاسرائيليين المسبيين دينيا بعد فقدان الصفة السياسية • ومنذ هـذا التاريخ أصبحت كلمة « يهوذى » تعنى الشخص الذى يدين باليهودية ديانة كل من الاسرائيليين واليهوذيين • وأصبحت كلمة اليهودية أكثر انتشارا فى الاستخدام من الاسرائيلية نسبة الى الديانة ربما بسبب الجهـود التى بذلها اليهوذيون لتوحيد الشـماليين والجنوبيين تحت راية الدين •

وقد سارت المصادر المسيحية فيما بعد على هـذا النهج فاستخدمت « اليهودية » و « اليهود » دلالة على الدين كما وضحنا من قبل واستخدمت المصادر المسـيحية أيضا كلمة « اليهودية » للدلالة على اقليم يهوذا فسمته « أرض اليهودية » (لنجيل يوحنا ٣ : ٢٢) • وهى بطبيعة الحال نفس التسمية اليهوذية لهـذا الاقليم • وبذلك أصبحت كلمـة

« اليهودية » تدل دينيا على الدين الذى يعتقد فيه اليهود ، وتدل جغرافيا على اقليم يهوذا الذى يسكنه جزء منهم •

واليوم بطبيعة الحال نجد أن التسميات عبرى واسرائيلى ويهودى مستخدمة وكل منها يدل على معنى خاص • فالتسمية « عبرى » تستخدم للدلالة على اللغـة والأدب ، والتسمية « اسرائيلى » تستخدم للدلالة سياسيا على من ينتمى الى الكيان الصهيونى فى فلسـطين والمسمى « اسرائيل » ، بينما التسمية « يهودى » أصبحت تشير الى من يدين باليهودية وانحصر استخدامها فى هـذا المعنى الدينى •

ثانيا : أما المصادر الاسلامية فقد أحجم القرآن الكريم عن استخدام التسمية « عبرى » وان كانت بعض كتب التفسير والتاريخ قد استخدمتها • ويمكن تفسير احجام القرآن الكريم بأنه تأكيد على عروبة هـذه المرحلة القديمة من التاريخ اليهودى العام قبل الانفصال الحقيقى الذى تم بعد ذلك بفصـل نسـل يعقـوب عليـه السـلام عن نسـل اسماعيـل عليـه السـلام • وقد ذكرنا أيضا أن القرآن الكريم قد أكد على استخدام « اسرائيل » لقبا ليعقوب و « بنى اسرائيل » دلالة على قوم يعقوب وذريته من بعـده دون أن يحمل هـذه المسميات المعانى العرقية العنصرية التى أضافها اليها اليهود • وفى النهاية نذكر عـدم قبول القرآن الكريم للتسمية « يهودى » على الرغم من استخدامه لهـا وورودها به فى أكثر من موضع • وهذا الرفض الأخير يقوم على أساس وحدة الدين التى يدعو اليها القرآن الكريم • ووحدة الدين تستدعى بالضرورة وحدة التسمية التى تطلق على الدين • ومن هنا كانت كلمة « الاسلام » كلمة معبرة عن الشعور الدينى للانسان وعن التجربة الدينية عنده منذ أن توصل الانسان الى حقيقة الدين ، وحقيقة الالوهية ، وحقيقة العلاقة الرابطة بين الانسان والهه • وهـذه المعانى التى توحى بها كلمة « الاسلام » لا توجد فى التسميات السابقة عليه فى التراث الدينى

التوحيدى فى الشرق الأدنى القديم . ومن هنا كان رفض القرآن الكريم لكل هــذه التسميات ومن بينها اليهودية والمسيحية أو النصرانية لأنهــا تسميات ابتعدت بالدين عن جوهره الحقيقى ، وهو اعلان الخضــوع والاستسلام للارادة الالهية ، وركزت على مفاهيم عرقيــة عنصرية ، أو على شخصيات دينية فحولت الاهتمام ومحور الارتكاز من الخالق الى المخلوق . والله أعلم ...

* * *

المصـــادر والمراجــع

المصـــادر العربيـــة :

القـــرآن الكريم .

الكتاب المقدس : كتب العهد القديم والعهد الجديد . دار الكتاب المقدس ، القـــاهرة ١٩٦٨ .

آرثر كوســـــتلر : امبراطورية الخزر وميراثها ، القبيلة الثالثة عشرة ، ترجمـــة حمدى متـــولى ، منشورات لجنـــة الدراسات الفلسطينية ، دمشـــق ١٩٧٨ .

اسماعيل راجى الفاروقى : (دكتور) اصول الصهيونية فى الدين اليهودى ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القـــاهرة ١٩٦٤ .

الملل المعاصرة فى الدين اليهودى ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القـــاهرة ١٩٦٨ .

ابن حزم الأندلسى : (ابو محمـــد على بن احمـــد بن ســـعيد بن حـــزم) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، الجزء الثانى . مكتبة الســـلام العالمية ، القـــاهرة .

حسن ظاظا (دكتور) : الفـــكر الدينى الاسرائيلى ، اطواره ومذاهبـــه القـــاهرة ١٩٧١ .

جيمس فريـــزر : الفولكلور فى العهد القديم ، ترجمة د . نبيلة ابراهيم .

الشهر ستانى : (عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى) ، الملل والنحل بهامش الفصـــل فى الملل والأهواء والنحـــل لابن حـــزم الأندلسى الجزء الثانى ، مكتبة الســـلام العالمية ، القـــاهرة .

عباس محمود العقـــاد : ابراهيم أبو الانبياء ، بيروت (بدون تاريخ) .

فاروق محمد جودى (دكتور) : الصهيونية واللغة ، دار الثقافه للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ .

ابن كثـــــير : (أبو الفداء اسماعيل بن كثير) مختصر تفسير ابن كثير ، المجلد الثانى ، الطبعة السابعة ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، ١٩٨١ .

محمد بحر عبد المجيد (دكتور) : اليهودية ، القـــاهرة ١٩٧٧ .

محمد بيومى مهران (دكتور) : دراســـات تاريخية من القرآن الكـــريم ، الجزء الأول ، فى بلاد العرب ، الرياض .

المصادر والمراجع الأجنبية :

תורה נביאים וכתובים.

The Holy Seriptures, according to the Masoretic Text, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1955.

— D.M. Dunlop, History of Jewish Khazars, Princeton Univ . Press, 1945.

— O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction, Harper and Row, N.Y., 1965.

— W. Herberg, « The Chosemess of Israel and the Jew of today » in Arguments and Doctrines, ed. by A. Cohen, N. Y., 1970.

— S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963.

— G.S. Kirk, Myth, its Meaning and Function in ancient and other cultures, Cambridge Univ, Press, London, 1970.

— S.N. Kramer, Mythologies of the ancient World, Doubleday and co. N. Y., 1961.

— A. Robert and A. Fouillet, Introduition to the Old Testament, Vol. I., Doubloday & Co., N. Y., 1970.

— G. Robinson, Historians of Israel, Abingdon Press, N.Y., 1962.

— G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism, Schocken Books, N. Y., 1972.

— A.H. Silver. A History of Messianic Speculation in Israel, Boston, 1959.

المبحث الثانى

التاريخ العبرى القديم : رؤية نقدية عامة

التاريخ العبرى القديم تاريخ متواضع سياسيا ، فالعبريون لم يستطيعوا عبر تاريخهم القديم أن يكونوا قوة سياسية ذات أثر يذكر فى تاريخ الشرق الأدنى القـديم • فقد وقع العبريون بين النفوذ الآشورى البابلى فى منطقـة ما بين النهرين ، وبين النفوذ المصرى فى الجنوب ، وظل تاريخهم يتأرجح بين التبعية لهذه القوة أو للأخرى حسب الظروف التاريخية التى مرت بها امبراطوريات الشرق الأدنى القديم • وغالبا ما كانت الأجزاء الشـمالية من مناطق العبريين تتبع اشور وبابل ، بينما أعلنت المنطقـة الجنوبية ولاءها للمصريين • والتاريخ العبرى القـديم وصلنا فى معظمه عن طريق مصـادر يهودية أهمها العهـد القديم ، ولهذا ، فهذا التاريخ فى حاجة ماسة الى اعادة النظر فيه ، والتدقيق فى كل ما يعرضه العهد القـديم من أخبار عن العبريين •

ومع أن الوجود السـياسى للعبريين لم يكن له أهمية كبيرة فى التاريخ القـديم الا أن الجماعة العبرية ظلت محافظة على كيانها بفضل تماسكها الدينى • وقد ساعدت طبيعة الديانة العبرية القديمة على هـذا ، فقد ربطت بين الشعب والدين فى عهد لا يمكن التخلص منه فى سهولة ، وحاكت الدين حول مجموعة من المفاهيم القومية التى جعلت البعد عن الدين بمثابة انتهاك للقومية ، والعكس أيضا صحيح • وكانت فكرة العهد أو الميثـاق بين الله والشعب من أقوى الأفكار التى ربطت العبريين بديانتهم على أسـاس من العصـبية الدينيـة التى ورثتهـا الديانة اليهودية فيما بعـد •

والأخبار التى قدمها العهد القديم عن تاريخ العبريين أخبار غير متناسقة ، وبها كثير من الخلط • ولعل أهم هـذه الأخبار خبر اعتبـار جنوب ما بين النهرين الأصل الأول للعبريين ، حيث يتحدث سفر التكوين عن هجرة ابراهيم عليه السلام من أور عبر الفرات الى حران ، ومنها

الى فلســطين[1] • وهــذا الرأى يتنافى مع الرأى الأصوب ، وهو اعتبار قلب الجزيرة العربية الأصل الأول لكل الشـــعوب السامية ، وبها المهد الأول للغــة السامية الأم ، الا اذا اعتبرنا هجرة سامية عربية قديمة الى أرض الرافدين قبل هجرة ابراهيم من جنوب أرض الرافدين الى فلسطين ، بمعنى أن الهجرة بدأت من الجزيرة العربية الى جنوب العراق القديم ، وبعد أن استقرت هناك تحركت هجرة من العراق القديم الى فلسطين ، والتى حملت ابراهيم مع غيره الى فلسطين • ومن ناحية أخرى يتحدث العهد القديم عن اقامة العبريين فى مصر ، ويختص سفر الخروج برواية أخبار هــذه الاقامة ، ولا يعطينا العهد القديم أية أخبار فيما يتعلق بكيفية وصول العبريين الى مصر ؛ فيما عدا ذكر الأخبار الخاصة بيوســف وأبناء يعقوب ، وان كان العهد القديم لا يربط بين خبر وجود يوسف واخوته العبريين وأبيه يعقوب فى مصر وخبر العبريين الذين خرجـــوا من مصر بزعامة النبى موسى عليه السلام •

والخبر التاريخى الثالث الخاص بالعبريين يرتبط بأحداث الخروج من مصر • وهى رحلة العبريين من مصر الى فلســطين ، وفيها يختلط التاريخ بالدين بحيث لا نستطيع الفصل بينهما • ويظهر العنصر الدينى أول ما يظهر فى قصـــة عبور البحر الأحمر ، وظهور الاله الاسرائيلى بمظهر الاله القادر على السيطرة على الطبيعة ، والموجه لحركة التاريخ بما أبداه من معجزات هدفها خلاص شعبه ، ومرة أخرى يرتبط التاريخ بالدين فى أثناء رحلة الخارجين من مصر عبر ســيناء حيث يتلقى النبى

---

(1) فى سفر التكوين نقرأ : « واخذ تارح ابرام ابنه ولوطا بن هاران ابن ابنه وساراى كنته امراة ابرام ابنه . فخرجوا معا من اور الكلدانيين ليذهبوا الى أرض كنعان . فأتوا الى حاران واقاموا هناك ... » .

التكوين ١١ : ٣١ . انظر ايضا :

William F. Albright, « The Biblical Period » in, The Jews; their History, edited by Louis Finkelstein 4 th edition, Schochen Books, New York, 1970, p. 2.

موسى عليه السلام الوصايا العشر ، أو التوراة ككل ، ويرتبط الشعب مع الرب فى عهـد أبدى • ويلى هـذا تغلغل هـذه الجماعة العبرية ودخولها فلســطين بوسائل بعضها سلمى ، وبعضها الآخر فى شــكل غزوات أو حملات عسكرية •

ويمكن تلخيص التاريخ العبرى فى ارتباطه بالدين والعقيدة الى خمســة مراحل :

أولا : مرحلة الآباء وهى أقدم مراحل التاريخ والديانة اليهودية • وخلاصة مضمونها أن الآباء الاسرائيليين ، ابتـداء من آدم الى نوح وابراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف ، قد تلقوا وعودا الهية ، وأن التاريخ الاسرائيلى اللاحق يعتبر المسرح الذى تحققت عليه هـذه الوعود • وكان من الضرورى ربط التاريخ الموسوى بتاريخ الآباء السابقين عليه بما أن الاله الاسرائيلى اله يسيطر على التاريخ وحركته من البداية الى النهاية ، اذ لا يمكن بداية هـذا التاريخ بالعصر الموسوى ، بل يجب العودة الى بداية الخلق ، لأن من أول وأهم صفات الاله الجديد أنه الاله الخالق للكون والتاريخ • وقد تمت عملية الربط هـذه بتكرار العهد المعطى لموسى مع عـدد من الآباء الســابقين ومن أهمهم ابراهيم[٢]

---

(٢) يقول سفر التكوين : « وقال الرب لابرام اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك الى الأرض التى أريك . فاجعلك أمة عظيمة وأباركك واعظم اســمك . وتكون بركة ... وتتبارك فيك جميع قبائل الارض » ١٢ : ١ — ٣ . عن العهد مع ابراهيم انظر كذلك :

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre - Classical Times Doubleday & Cox , New York, 1962, pp. 238 - 240.

وتتكرر صيغة العهد "ברית" مع ابراهيم فى صورة أوضح فى الاصحاح السابع عشر من سفر التكوين : « أما أنا فهوذا عهدى معك وتكون =

واسحاق[٣] ويعقوب[٤] ، بل والعودة بفكرة العهد الى نوح وآدم حتى يصـبح التاريخ وحدة واحدة لا تتجزأ ، ويصـبح الاله الاسرائيلى خالقا لكل التاريخ .

=
أبا لجمهور من الامم . فلا يدعى اسمك بعد ابرام بل يكون اسمك ابراهيم . لانى أجعلك أبا لجمهور من الأمم . وأثمرك كثيرا جـدا وأجعلك أمما ، وملوك منك يخرجون ، وأقيم عهدى بينى وبينك وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم عهدا أبديا לברית עולם لأكون الها لك ولنسلك من بعدك . واعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان أبديا وأكون الههم » التكوين ١٧ : ٣ — ٨ .

(٣) التكوين ٢٦ : ٢٤ — ٢٥ وفيها يتجدد العهد مع اسحاق .

(٤) التكوين ٢٨ : ٣—٤ وفيها يتجدد العهد مع يعقوب . وفى الاصحاح الخامس والثلاثين من سـفر التكوين يرث يعقوب العهد المعطى لابراهيم واسحاق : « وظهر الله ليعقوب . . . وقال له الله اسمك يعقوب . لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل يكون اسمك اسرائيل . فدعا اسمه اسرائيل وقال له الله انا الله القدير . اثمر واكثر . أمة وجماعة أمم تكون منك . وملوك سيخرجون من صلبك . والأرض التى أعطيت ابراهيم واسحاق لك اعطيها . ولنسلك من بعدك اعطى الأرض » . التكوين ٣٥ : ٩ — ١٢ . ويلاحظ التقارب الشديد فى الأسلوب والألفاظ المستخدمة فى هـذه العهود المتكررة على الرغم من المسـافة الزمنية الفاصلة بين كل أب من هؤلاء الآباء . وهذا يدل على ان هذه الصيغ المتكررة للعهد انما وضعت جميعهـا بيد كاتب واحد . ويعتقد بعض الدارسين انه موسى ، بينما يعتقد آخرون انها من نتاج عصر النبوة فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد .

انظر تفاصيل ذلك فى :

W. Eichrodt, Theology of the Old Testament, Vol. I. 1961, pp. 36 - 45.

وانظر كذلك :

George E. Mendenhall «Covenant Forms in Israelite Tradition» in the Biblical Archaeologist Reader, Vol. III, Edited by E. F. Campbell, JR. and D. N. Freedman, Doubleday & Co., N. Y., 1970, pp. 25 - 53 .

ثانيا : مرحلة الخروج من مصر ، وفيها توضع الأسس الأساسية للعقيدة اليهودية ، فهي المرحلة التي شاهدت أول لحظة تاريخية يتحقق فيها الوعد الالهي المعطي للآباء الاسرائيليين والمعطي لموسى • ويجب هنا أن نلاحظ أن وضع هذه الرؤية الدينية للتاريخ قد تم في مرحلة متأخرة ، ربما بعد عصر موسى بكثير ، ولهذا فنحن نعرضها هنا حسب هذه الرؤية المتأخرة لأن هذا كل ما نملكه من معرفة بهذه المرحلة القديمة اذ أن عملية ربطها بالتاريخ الاسرائيلي العام عملية متأخرة • وبالأضافة الي أن الخروج يعتبر تحقيقا للوعد الالهي ، فهو أيضا رمز للخلاص الالهي • وبهذا الشكل يتم لدينا تطوير مفهومي الوعد والخلاص ، واللذين أصبحا من أسس الديانة اليهودية • وحادثة الخروج تعتبر أيضا بداية الشعور القومي الحقيقي لدى الاسرائيليين ، فخروجهم من مصر في شكل جماعة تحت قيادة موسى أعطاهم صفة القومية وكانت في نفس الوقت بداية للاحساس بالشعور التاريخي • ولأن حادثة الخروج معجزة الهية ، فقد أضافت بعدا دينيا الي الاحساس القومي التاريخي • لهذه الأسباب كانت حادثة الخروج أهم أحداث التاريخ الاسرائيلي القديم نظرا لما لها من تأثير علي الفهم التاريخي الديني لدي الاسرائيليين ، وعلي أساس هذه الحادثة يفسر بقية التاريخ الاسرائيلي •

ثالثا : المرحلة الثالثة هي مرحلة الوحي في سيناء ، واعطاء التوراة ، وبناء الحياة الاجتماعية لليهود • وهذه المرحلة مكملة لمرحلة الخروج وامتداد لأحداثها ، وتأكيدا للجانب الديني في الأحداث السابقة فقد تلقي موسى الوصايا العشر(٥) التي تكونت من قسمين رئيسيين : قسم

(٥) يشك علماء نقد الكتاب المقدس في نسبة الوصايا العشر الى موسى ويعتقدون أن نسبتها الى موسى قد تمت في عصر متأخر. في هذا يقول روبرت فايفر Robert H. Pfeiffer : « أما عن الأصل الموسوي للوصايا الأربع الأولى فيجب أن ننظر اليه على أنه مجرد تخمين لا يقوم على أساس تاريخي ... فهو (موسى) لم يكن مشغولا لا بالتماثيل والصور ولا بالسبت ...» .

خاص بالعقيدة ينص على عبادة الاله الواحد ، وعـدم تجسيد الاله ، أو تشبيهه بشيء من خلقه • وهي الوصية التي فصلت بين التفكير الطبيعي والتفكير التاريخي فيما يتعلق بفكرة الألوهية • وهي الخطوة الفاصلة بين الألوهية عند الساميين القدماء وتبلور فكرة التوحيد في اليهودية • فهي دعوة الى عدم تصوير الاله في صورة طبيعية مأخوذة من الطبيعة ، وبداية التفكير في الاله تفكيرا نظريا مجردا من خلال أعمال الاله في الطبيعة والتاريخ ، وربما يتم لأول مرة الفصـل التام بين الاله وبين الطبيعة والتاريخ ، ويصبح الاله خالقا للاثنين ، ومستقلا بوجوده عنهما • وقد شهدت هذه المرحلة أيضا التعرف على الاله من خلال أقواله • اذ لم يكن هـذا معهوداً من قبل ، فالوحي لم يأخذ شكله الأساسي في الدين السامي القديم الا بعد أن أصبح أساسيا في العقيدة اليهودية خلال هـذه المرحلة • والجزء الثاني من الوصايا خاص بالبنـاء الاجتماعي للجماعة اليهودية الخارجية ، وأسس هـذا البناء الاجتماعي ، كما يتضح من هـذه الوصايا ، أسس أخلاقية ، هدفها تنظيم المجتمع ، والحفاظ عليه ، وضمان استمراره عن طريق تنظيم العلاقات بين أفراده ، وربطها بالدين والوحي ، وعدم تركها للظروف الطارئة أو متغيرات الحياة •

وتعتبر الديانة اليهودية في هـذه المرحلة أول ديانة سامية تحاول وضع قانون دائم ينظم المجتمع وعلاقات أفراده ، ولهذا نسمع لأول مرة

أما بالنسبة للوصايا الست الأخيرة فوضعها مثل الأربع الأولى ... وفي الحالتين ، النسبة الى موسى أمر افتراضي » ويرى فايفر أن بعض هـذه الوصايا قديم جـدا وبعضها الآخر دخل اليهودية في وقت متأخر على موسى . انظر تفاصيل ذلك في :

Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, Harper pub ., New York, 1941, pp. 228 - 232.

وانظر كذلك :

Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, 3rd edition Columbia Univ. Press, New York, 1962, pp. 33 - 46.

عن نظام الشريعة ، أو القانون الدينى المنظم للبناء الاجتماعى • صحيح أن الساميين القدامى قد تركوا بعض القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع ، مثل قانون حمورابى الشهير ، الا أن الشريعة لم تصبح أساسا للحياة الانسانية الا فى هـذه المرحلة الثالثة من تطـور العقيدة اليهودية • فالشريعة ليست مجرد مجموعة من القوانين يلتزم بها الانسان ، ويعاقب اذا امتنع عن الالتزام بهـا • الشريعة ليست قانونا للعقوبات فقط ، ولكنها أساس للحياة تنظم على أساسها الأسرة والعلاقات الداخلية فيها ، وقوانين الزواج والطلاق والميراث ، ومن هـذه تفرعت القوانين الخاصة بمعاملة الجار ، وعنها تطورت القوانين الخاصة بالمعاملات فى المجتمع ككل • والشريعة هنا ولأول مرة أيضا ليست من وضع الانسان ، انما هى من الوحى ، وهـذا ما يفرق هـذه الشريعة عما سبقها من القوانين • وترك هـذا أثره على النظرة الى الحياة الانسانية التى أصبحت مقدسة لأنها مبنية على قوانين موحى بها ، وأصبحت علاقة الانسان بالاله تنعكس على المجتمع ، فأصبح الانسان ممثلا للاله على الأرض ، فأكدت التوراة على خلق الانسان فى صورة الاله(٦) •

وهكـذا نجد أن هـذه المرحلة تتميز بامتزاج الأبعـاد الدينية والتاريخية والاجتماعية لتعطى للجماعة اليهودية شكلا جديدا فى هيئـة جماعة منظمة تنظيما دينيا اجتماعيا قوى الشـعور القومى لدى هـذه الجماعة(٧) ، فاستطاعوا تمييز أنفسـهم كشعب ، أو جماعة يختلفون عن المصريين ، ويؤهلهم هـذا فى نفس الوقت للدخول فى المرحلة التالية من تاريخهم السياسى الدينى وهى مرحلة دخول كنعان والاستقرار فيها •

رابعا : المرحلة الرابعة هى مرحلة دخول كنعان • وهى تأتى بعد أن انتظمت الجماعة الخارجة من مصر فى تنظيم دينى اجتماعى دعامته

---

(٦) سفر التكوين ١ : ٢٦ — ٢٧ •

(٧) John Bright, A History of Israel, 2nd edition, the Westminister Press, Philadelphia, 1972, p. 120.

الوحي في سيناء ، الذي ميز هــذه الجماعة دينيا عن الشعوب المجاورة . وفي نفس الوقت بدأت تكتسب هــذه الجماعة صفة الجماعة المحاربة نتيجــة الصراع الــذى بــدأ يــدور بــين الجمــاعة العبرية وبين القبائل الأخــرى في سيناء . ومع دخــول كنعان اكتســبت صفــة عسكرية وجدت تأييدا لها من الناحية الدينية . وعملية ربط التفكير الدينى بالتفكير العسكرى عملية تعود أصولها الأولى الى فكرة الاله المحارب المدافع عن شعبه ، وقد كان يهوه أحد هؤلاء الآلهة حيث تصفه التوراة كثيرا « باله الجنود » ، أو « رب الجيوش »[8] وغيرها من الصــفات الحربية . وقد أخذت الجماعة العبرية صفة الجماعة الغازية تحت قيادة موسى ويشوع . وتبلورت الخدمة الدينية والخدمة العسكرية فى عقليــة الانســان العبرى ، وأصبحت من صفاته المميزة وأصبحت العســكرية عقيدة لها أصولها الدينية ، ولذلك فأصدق تعبير عن دخول كنعان أنه كان

---

(٨) فى التثنية ١ : ٣٠ نقرأ : « الرب الهكم السائر امامكم هو يحارب عنكم حسب كل ما فعل معكم فى مصر أمام أعينكم » وانظر اشعيا ٩ : ١ ــ ٦ ، ٢٧ : ٣٢ ومن الآيات التى تصور يهوه كاله محارب مع شعبه : « ولكن هكذا يقول السـيد رب الجنود יהוה צבאות لا تخف من أشور يا شــعبى الساكن فى صهيون . يضربك بالقضيب ويرفع عصاه عليك على اسلوب مصر . لانه بعد قليل جدا يتم السخط وغضبى فى ابادتهم . ويقيم عليه رب الجنود سوطا كضربة مديان ... هو ذا السـيد رب الجنود يقضب الأغصان برعب » أشــعيا ١٠ : ٢٤ ــ ٢٦ ، ٣٣ وانظر كذلك حزقيــال ٣٩ : ٢٥ وانظر تفاصيل لذلك فى :

Helmer Ringgren, Israelite Religion, Trans. by D. Green Fortress Press, Philadelphia, 1966, pp. 75 - 81.

Ronald de Vaux, Ancient Israel, Vol. I. Social Institutions , MeGraw-Hill, New York, 1961, pp. 261 - 263.

وانظر كذلك :

Max Weber, Ancient Judaism, The Macmillan Co., 1967, pp. 118 - 148.

غزوا عقائديا امتزجت فيه العسكرية بالعقيدة • فالأرض المغزوة وهى أرض كنعان وصفت بأنها أرض الميعاد[٩] والغزو فسر بأنه ضرورة لتحقيق الارادة الالهية ، التى تمثلت فى الوعد المعطى للآباء الاسرائيليين • وفسرت كل الأحداث السابقة ابتداء من الخروج من مصر وأحداث سيناء والوحى •• على أنها خطوات فى طريق تحقيق الوعد المقطوع بين الاله والشعب : « وأعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا وأكون الههم »[١٠] • اذن فى هذه المرحلة ، يجب اضافة هذا البعد العسكرى الى الأبعاد السابقة الذكر لتعطينا صورة متكاملة لمجتمع دينى تاريخى تشريعى اجتماعى عسكرى •

خامسا : تبلورت كل هذه العناصر السابقة الذكر خلال الصراع الكنعانى العبرى الى أن تمت السيطرة السياسية للغزاة العبريين ، وان وقعوا هم أنفسهم تحت التأثير الدينى الحضارى للكنعانيين[١١] •

---

(٩) John Bright, A History of Israel, p. 149 - 151.

(١٠) التكوين ١٧ : ٨ •

(١١) Abram Leon Sochar, A History of the Jews, 5th edition, Alfred Knopf, New York, 1973, pp. 26 - 29.

وانظر كذلك :

Max Weber, Ancient Judaism, pp. 154 - 162.

ويعتقد بعض الدارسين ان هناك تقاليد وعادات سامية غريبة مشتركة برزت فى صور مختلفة فى بابل وكنعان وتأثر بها الاسرائيليون . وان كانت مبادىء التوحيد وما تطور عنها من اسس اخلاقية قد طغت على هذا التأثير للتقاليد الحضارية المشتركة لجيران اسرائيل .

ويستمر ازدياد النفوذ السياسى العبرى فى كنعان الى أن يتمكن العبريون من انشاء أول مملكة عبرية فى التاريخ الاسرائيلى ، وهى المملكة الداوودية ، وحيث توحدت كل القبائل الاسرائيلية ، وتم الاستيطان الاسرائيلى الكامل لكل كنعان ، كما تمت أيضا السيطرة الدينية العبرية بالقضاء التام على آلهة الكنعانيين ، وجمعت صفاتهم ووظائفهم فى شخصية الاله الواحد « يهوه » • وكان فى هذا نهاية الصراع الكنعانى العبرى بوجهيه الدينى والسياسى•ويعتبر المؤرخون اليهود مملكة داوود التحقيق النهائى لعقيدة العهد بين الاله والشعب ، وهو العهد المعطى للأباء الاسرائيليين بالأرض أولا ، ثم الخلاص ثانيا • وفى عصر داوود يكتمل الوعد بالأرض والخلاص ، ودولته نموذجا للمملكة فى التفكير فى تاريخهم • ويصبح داوود نموذج الملك ، ودولته نموذجا للمملكة فى التفكير التاريخى الاسرائيلى • فبعد سقوط هذه المملكة أصبحت فكرة دينية غيبية حشرية نظرا لعدم امكانية تحقيقها تاريخيا ، وارتبطت بهذه المملكة الغيبية ـ مملكة الله ـ فكرة المسيح المخلص ، وهى أيضا عقيدة غيبية حشرية تقوم على أساس أن الخلاص الاسرائيلى سيتم على يد مسيح منتظر من نسل داوود[١٢] ، وارتباط المسيح المنتظر بشخص داوود معناه

---

(١٢) Gershom Scholem, the Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Schocken Books, New York 1971, pp. 1 - 6 .

وانظر ايضا :

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews. Vol. I, Columbia Univ. Press, 2 nd edition, 1952. pp. 98 - 99.

وانظر ايضا :

תולדות ארץ ישראל. מהתקופה הפרהיסטורית
ועד עליית הבבליים בעריכת יואל רפל. כרך א׳.
משרד הבטחון. ההוצאה לאור. P. 186

وتحقيق خلاصهم من العبودية ، وجمع شتاتهم ، ووضعهم فى مملكة الله • أن هـذا المخلص له دور سياسى حيث يقوم بأعباء تحـرير اليهود ، والى هـذا الحد كانت الفكرة دينية بحته الى أن استغلها الصهاينة فى العصر الحديث ، وحولوها الى واقع سياسى ، وربطوها أيضا تاريخيا بداوود ، ولا عجب اذن أن تكون نجمـة داوود رمزا لهـذا الارتباط بالتاريخ القـديم •

هـذه هى المراحل الهامة فى التاريخ الدينى السياسى الاسرائيلى • ومن الملاحظ أنه فى هـذه المراحل لا يمكن الفصل بين ما هو دين وما هو تاريخ بالمعنى العلمانى • فقد تطور الدين والتاريخ داخل اطار واحد فسرت فيه أحداث التاريخ تفسيرا دينيا مناسبا ، وقد أعطى هذا التاريخ الاسرائيلى بعض الخصائص التى انفرد بها منها :

أولا : أن الأحداث التاريخية المستقلة لا أهمية لها فى نظر المؤرخ الاسرائيلى القديم • ولهذا نجده لا يهتم فى أسلوبه الخاص بالكتابة التاريخية بترتيب الأحداث وتنظيمها حسب وقوعها •

ثانيا : ليست كل الأحداث التاريخية على نفس المستوى ، فالمؤرخ يختار من بين أحداث التاريخ الاسرائيلى ما يوضح به سيطرة الاله على الطبيعة والتاريخ ، وتصبح هـذه الأحداث التاريخية جزءا لا يتجزأ من العقيدة مما يسبب مشكلة منهجية بالنسبة للمؤرخ العام الذى يرى نفسه فى حيرة بين أخذ الحادثة التاريخية بمعناها الدينى ، وبين الفصل بين الحادثة والمعنى الدينى لهـا ، خاصة وأن هـذا المعنى لم يرتبط بالحادثة فى وقتها ، وانما أضيف اليها فى مراحل متأخرة ، وبالتالى فهناك مسافة زمنية تفصل بين وقوع الحدث التاريخى وبين المعنى الدينى المعطى له • فالمؤرخ الاسرائيلى لا يدون أحداثا تاريخية فقط ، ولكنـه يؤرخ لدينه وعقيدته ، فهو مؤرخ للدين • وهذه المشكلة المنهجية كانـت سـببا فى أن مجال التاريخ للشعب الاسرائيلى أصبح مجالا لا يخلو من مصاعب بالنسبة للمؤرخ العام • ولعل هذا هو السبب فى ندرة

الكتابات التاريخية التى تتناول التاريخ الاسرائيلى بشكل موضوعى منهجى كما نؤرخ لكل شــعوب العالم • ومما يزيد من حدة المشكلة أن معظم المصــادر القديمة للتاريخ الاسرائيلى مصــادر يهودية كالعهد القديم مثــلا •

ثالثا : أن القيمة الدينية أهم عند المؤرخ الاسرائيلى من الحادثة التاريخية • فهذه القيمة هى التى يعتمد عليها مفهوم الايمان فى الديانة اليهودية • فبالنسبة لهذا المؤرخ الوقائع الواردة فى العهد القديم ليست مهمة لذاتها ، ولكنها مهمة للدور الذى تلعبه فى الدين • وهــذا يجعلنا نشــعر أحيانا بامكانية وضع حادثة تاريخية أو اختلاقها لتوائم فكرة دينية معينة ، وكثير من وقائع التاريخ الاسرائيلى تحتاج للتمحيص التاريخى وللنقد المنهجى الموضوعى • وهــذا يجعلنا نحكم على هــذا التاريخ بأن كتابته ليست دليلا على تفكير تاريخى أصيل لدى المؤرخ الاسرائيلى • فقد أصبح التاريخ عنده وسيلة أو أداة تستغل لتحقيق وعود الاله لشعبه ، وهذه الوعود لا يمكن تحقيقها الا باستغلال التاريخ ، وتوجيه أحداثه لخدمة هذا الهدف الدينى • ولهذا كثيرا ما نجد الحادثة تتحول الى معجزة فى نظر المؤرخ الاسرائيلى واذا كان من الممكن دراسة الحادثة دراسة تاريخية فمن الصعب دراسة المعجــزة بنفس المقاييس التاريخية المعروفة ولا يمكن اخضاعها للتحليل العلمى ، ومعجزة كانشقاق البحر مثلا هى محور الاهتمام وليس الحدث ذاته الذى قد نعجز فى فهمه علميا • وهــذا يخرج بنا من مجال التفكير التاريخى الى مجال التفكير اللاهوتى العقائدى ، والذى يعلل كل حادثة ، ويفهمها فى اطار ما تعنية دينيا • ولكى نوضح الفارق بين هذين النوعين من التفكير نذكر مثلا أن المصادر المصرية القديمة لم تذكر شــيئا ذا أهمية بالنسبة لحادثة خروج العبريين التى اعتبرتها المصادر اليهودية حادثة رئيسية • وهــذا يعنى أن حادثة تاريخية معينة قد تكون أهميتها التاريخية ضئيلة ، ومع ذلك تتحول فى التفكير اللاهوتى الى حادثة ذات معنى دينى كبير •

* * *

المصـادر والمراجع :

— الكتاب المقدس ، دار الكتاب المقدس ، القاهرة .

תורה נביאים וכתובים.

) The Holy Scriptures According to the Masoretic Text, Th Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1955.

תולדות ארץ ישראל
מהתקופה הפרהיסטורית ועד עליית הבילויים. בעריכת
יואל רפל. כרך א'. משרד הביטחון. ההוצאה לאור. 1980

רובשני נ. מבוא כללי למקרא. הוצאת יבנה תל אביב
1978

William F. Albright, « The Biblical Period, in The Jews, Their History, edited by Louis Fenkelstein, 4th edition, schocken Books, New York, 1970.

Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, Vol. I, 2nd edition, Columbia Univ. press. New York, 1952.

Julius A. Bewer, The Literature of the Old Testament, 3 rd edition, Columbia Univ. Press New York, 1962.

John Bright, A History of Israel, 2nd edition, The Westminister Press, Philadelphia, 1972.

W. Eichrodt, Theology of the Old Testament . Vol. I, 1961.

George E. Mendenhall ' Covenant Forms in Israelitl Traditior in, The Biblical Archaeologist Reader, Vol. III, edited by E. F. Campbell, JR., and D. N. Freedman, Doubleday & Co. , N. Y., 1970

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre - Classical Times, Doubleday & Co., New York, 1962 .

Robert H. Pfeiffer , Introduction to the Old Testament, Harper Pub. New York, 1941.

Helmer Ringgren, Israelite Religion, trans. by D. Green, Fortress , Philadelphia, 1966.

A. L. Sachar, A History of the Jews 5 th edition, A.Knopf. New York, 1973.

G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish spirituality, Schocken Books, New York, 1971.

R. De Vaux, Ancient Isreal, Vol. I. Social Institutions, McGraw — Hill, New York, 1961.

Max Weber, Ancient Judaism, The Macmillan Co., 1976.



المبحث الثالث

التفكير التاريخى وأثره على الأدب والفن

عند شعوب ما بين النهرين

مقـــدمة ـــ مؤرخ ما بين النهرين بين الاســـطورة والتاريخ ـــ البحث فى الماضى والمستقبل وعلاقته بالدين عند شـــعوب ما بين النهرين ـــ التاريخ يعيد نفسه ـــ البعد الحضـــارى للتاريخ عند شـــعوب ما بين النهرين ـــ مصير الملوك والممالك وبداية التفكير الفلسفى فى مســـائل الموت والخلود ـــ أثر الرؤية التاريخية الحضارية لشـــعوب ما بين النهرين على الادب والفن ـــ خاتمة • المصـــادر والمراجع •

مقـــــدمة :

يلاحظ الدارس لفكرة التاريخ عند الشعوب السامية القديمة تناقضا ظاهرا بين الاهتمام الكبير الذى توليه هــذه الشعوب التاريخ من ناحية وبين الاهمال الواضح والتغاضى المقصود الذى يصل الى حــد نكران التاريخ فى التفكير الدينى السامى من ناحية أخرى • ويحتاج الأمر الى التوفيق بين هاتين النظرتين المتضادتين فى الفهم السامى للتاريخ اذا أردنا الوصول الى رؤية شاملة فى هــذا الموضوع •

وبادىء ذى بدء يجب الاشــارة الى أن الاتجاه الرافض للتاريخ يظهر بوضوح فى الطقوس والشعائر الدينية ، وهو اتجاه يشترك فيه الساميون مع بقية شعوب العالم القديم كما تبرهن على هــذا الدراسة المقــارنة لديانات هــذه الشعوب • فقد لاحظ علمــاء تاريخ الأديان المتخصصون فى الديانات البدائية وديانات ما قبل التاريخ ، أن هنــاك اتفاقا بين هــذه الديانات على انكار فكرة الزمان بمعناها التاريخــى المعروف لنا • وهــذا لا يعنى أن هــذه الشعوب القديمة لم تكن تملك حسا تاريخيا ، ولكنه يعنى فى المقام الأول أن هنــاك اتجاها ، أو ميلا ، لدى هــذه الشعوب الى اهمال العوامل التاريخية ، وعدم الاعتراف بالتطور الزمنى • كما أن هنــاك رغبة جامحة فى العودة بالانســان الى الزمان الأول القديم ، وحنينا الى ما يسميه علمــاء تاريخ الأديان بالزمن الأسطورى ، حيث يفقد التاريخ قيمته ، فالعودة الى الزمان الأول حيث بداية الأشـــياء تستلزم رفض الزمن المحدود ، ورفض العصور التاريخية وأقسامها المتفق عليها •

ويعبر هـ • فرانكفورت عن هــذا الاعتقاد لدى الشعوب القديمة بقوله : « والفكرة الميثوبية (الاسطورية) عن « الزمان » كاختها عن « المكان » ، كيفية ومجسمة ، لا كمية ومجــردة • ان الفــكر الميثوبى

(الأسطورى) لا يعرف الزمان كبقاء متساوق ، أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية.فالانسان الأول لم يعرف فكرة الزمن التى نشكل اطار التاريخ لنا . انه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمان من تجربته للزمن »[1] .

هذا الاحساس الخاص بالزمان والمكان لم تكن اللغة التاريخية لتقدر على التعبير عما يحمله من معان لا تخضع للتحديد التاريخى . ومن هنا لجأ الانسان القديم الى الأسطورة لأنها مثل تجربته لا تخضع للتجريد ، ولا تعرف الحدود اللغوية أو الأطر الأدبية التى اعتدنا على رسمها لوسائلنا فى التعبير . وبمعنى آخر كان المضمون التاريخى للأسطورة قليل الأهمية ، بل لم يكن مدركا على الاطلاق من جانب الانسان القديم . وربما تشرح كلمات س . ه هوك ما نقصده بهذا حيث يقول فى حديثه عن الأسطورة الطقوسية : « يجب أن نفهم أنه فى مجتمع كونت فيه الطقوس جزءا أساسيا فى حياة المجتمع لم تكن الحقيقة التاريخية للقصة التى تتضمنها الأسطورة بذات أهمية . فوظيفة التاريخ الكشف عن وتسجيل سلوك المجتمعات فى الماضى على قدر الامكان من الدقة بمعنى كشف واعطاء نوعا معينا من المعرفة . فوظيفة الأسطورة ليست المعرفة ولكن الفعل ، الفعل الضرورى لوجود المجتمع . لقد وجدت الانسانية فى الماضى لفترات طويلة من الزمن دون الاحساس بالحاجة الى التاريخ ، وقبل ظهور الاشكال الأولى للتدوين التاريخى كان للأسطورة وظيفة حيوية فى حياة المجتمع . كجزء أساسى من الطقس ساعدت على ضمان تلك الأحوال التى قامت عليها حياة المجتمع [2] .

وهكذا اتجه الشعور السامى القديم الى رفض الزمان المحدود الذى

---

(١) هـ . فرانكفورت .، ما قبل الفلسفة ، الانسان فى مغامرته الفكرية الأولى ، تأليف هـ .، فرانكفورت وآخرون . ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . منشورات دار مكتبة الحياة ، بغداد ١٩٦٠ م ، ص ٣٦ .

(٢) S.H. Hooke, Middle Easterm Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, pp. 12 - 13.

يعيشه ، وأنكر التاريخ المستقل الذى لا تدير حركته نماذج أوليــة ، تتعدى الحدود التاريخية الانسانية الوضع الى تاريخ أولى كامل مقدس ، دنسته الانسانية فيما بعد بابتعادها عن نماذجه القديمة الأولى ، محاولة خلق نماذج جديدة مستقلة ، فخرجت بالزمان من طبيعته المقدسة ، وأضفت عليه صفات عادية غير مقدسة • وأصبح هذا ما يفرق بين التاريخ الالهى المقدس والتاريخ الانسانى غير المقدس •

ولكى تتضح الصورة يعتقد الانسان السامى القديم ان التاريخ قد اكتمل فى الزمان القديم ، وأخذ شكله النموذجى منذ ذلك الحين ، أو منذ تلك اللحظة الأسطورية • وعلى الانسان أن يتبع هذا النموذج لأنه من صنع الالهة • والمثال الأول للخلق قد وضعته الالهة كنموذج للبشر ، والأنشطة الانسانية المعتادة لها نماذج أولية فعلتها الالهة ، وأصبحت بعد ذلك فعلا انسانيا يحاول فيه الانسان تقليد الالهة ، وتكرار عملها الأول • وطبقا لهذا المفهوم يمكن القول بأن الأنشطة الانسانية التى يمارسها الانسان كانت فى الأصل طقوسا • وهى كذلك لأن الالهــة فعلتها ، وطلبت من البشرية تقليدها وتكرارها ، فأصبحت طقوسا يؤديهــا الانسان تمجيدا للالهة ، وتكرارا لفعلها المقدس • وقد تحولت هــذه الطقوس فيما بعد الى أنشطة انسانية عادية بابتعادها عن مصــدرها الأول •

وفى منطقة ما بين النهرين ، اعتمد التفكير التاريخى على هــذا الأساس السابق فالأنشطة الانسانية المتصلة بالسلم والحرب ــ والتى هى فى مجموعها مكونة للتاريخ الانسانى ــ أنشطة مكرسة للالهة ، وتتم بارادة هذه الالهة ، وهذا يشمل الأنشطة المرتبطة بالعقيدة من طقــوس وشعائر دينية ، كما يشمل الأنشطة الأخرى التى اعتقد انسان ما بين النهرين أنها أنشطة دينية رغم أن أهدافها الظاهرة قد تكون اقتصادية ، أو اجتماعية ، أو غير ذلك • وهذه الأخيرة أنشطة دينية لأن الالهــة قدرتها وفعلتها فى البداية ، فاكتسبت هذا المعنى الدينى • ولم تعرف

هذه الأنشطة ، دينية كانت و غير دينية ، أى تطور أو تطوير فى شكلها ومضمونها ، فهى وفقا لهذا الفهم لا تحتاج الى تطوير ، لأنها كاملة منذ أن فعلتها الالهة • أما بالنسبة للانسان فعلية أن يحاول قدر امكانه تقليد الفعل الالهى ، ويقترن نجاحه أو فشله بمدى قربه أو ابتعاده عن المثال الذى وضعته الالهة • ومع هذا الفهم التاريخى يصعب تصور أى تطور تاريخى أو حضارى مرت به الانسانية • فالتطور أو التحضر ليس نتيجة لمحاولات الانسان تحسين أوضاعه المختلفة باستخدامه للعقل ، ولكن الحضارة عبارة عن هبة منحتها الالهة للانسانية عند بداية الخلق ، وهى حضارة كاملة لا تحتاج الى تعديل أو تحسين (٣) • وعلى الانسان ، مهما تقدم به التاريخ المحدود ، أن يعود الى هذا النموذج الحضارى ويقلده ويكرره تقديسا للالهة التى خلقته •

مؤرخ ما بين النهرين بين الأسطورة والتاريخ :

ويتأثر مؤرخ ما بين النهرين بهذه النظرة ، ويضعها نصب عينيه حين يؤرخ لبلاده وحضارتها ، فهذه البلاد ، وتلك الحضارة قد خلقتها الالهة ، وجعلتها فى صورة متكاملة ناضجة • وهكذا ، خلقت سومر فى شكل عمل الهى كامل بطبيعته لا يقبل التغيير ، وهى على ما هى منذ القدم ، وهى ما ستكون عليه فى المستقبل ، لا تغيير ولا تبديل ، لأن فعل الآلهة فعل كامل ، لا يزاد عليه شىء ، ولا ينقص منه شىء • ويستبعد مؤرخ ما بين النهرين أن تكون سومر قد مرت بأى تطورات تاريخية غيرت من شكلها الذى كانت عليه حين خلقتها الالهة (٤) • وبمعنى آخر سومر ليس لها تاريخ فى نظر هذا المؤرخ القديم ، وحضارتها مزدهرة هكذا منذ خلقتها الالهة ، فهى أيضا حضارة ليس لها تاريخ • ويعلل صموئيل كريمر عالم السومريات

---

(٣) S. N. Kramer, History Begins at Sumer, Doubleday & CO., New York, 1959, p. 35.

(٤) Ibid, p. 35.

الشهير هذا الاتجاه الرافض للتاريخ لدى السومريين ومن بعدهم البابليين والآشوريين بقوله : « ان المثقفين ورجال الأدب السومريين لم يملكوا القدرة على التحديد والتعميم ، أو سبل الفهم التطورى ، فيما يتعلق بتقييم التاريخ وتفسيره • ولأنهم ارتبطوا بوجهة النظر الى الكون السائدة فى أيامهم وقبلوا حقيقة أن الظواهر الحضارية والأحداث التاريخية تأتى كاملة الصنع على المسرح العالمى لأنها قدرت وصنعت من قبل الالهة الجبارة — فمن المرجح أنه لم يطرأ على فكر أعظم المثقفين والمفكرين من حكماء سومر أن بلاد سومر كانت فى يوم من الأيام أرضا يبابا موحشة مليئة بالمستنقعات ، وليس بها الا أماكن قليلة قابلة للاستيطان ، وانها لم تتحول بالتدريج الى مجتمع أهل بالسكان ، مزدهر ومعقد ، الا بعد أجيال من الصراع والكفاح الناجمين عن الارادة والتصميم البشرى ، والخطط الانسانية ، والتجارب والاختراعات ، والاكتشافات • ان المثقف السومرى الذى اتخذ عقليا هذا الموقف العقيم الجامد من التاريخ الانسانى لم يستطع فى أحسن أحواله الا أن يكون جامعا للوثائق ، ومصنفا للاحداث أكثر منه مفسرا وشارحا للحقائق التاريخية »[٥] •

ويظهر هذا بشكل واضح فى الكتابات المتأخرة التى تتحدث عن دمار المدن السومرية • فهذه المؤلفات لا تعطى اعتبارا للعوامل التاريخية ، والاسباب التى أدت الى دمار هذه المدن • ومن هنا فهى لا تعطى تاريخا لهزيمة سومر ومحنتها ، ولكنها ترثى سقوط هذه المدن وتبكى عليها فى اطار أدبى بعيد عن التاريخ السياسى [٦] • وكثيرا ما نجد أن الأحداث

---

(٥) صموئيل نوح كريمر ، السومريون : تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم ، ترجمة فيصل الوائلى . الكويت ، وكالة المطبوعات ص ٤٥ — ٤٦ .

(٦) من هذه المؤلفات « النواح على أور » و « النواح على نفر » وهما من الاعمال التى كونت جنسا أدبيا مستقلا عرف بـ « أدب الرثاء » أو « أدب البكاء » فى التراث الأدبى لمنطقة ما بين النهرين وانظر : كريمر : السومريون ص ٥٠ — ٥١ .

المعروفة لدينا عن تاريخ منطقة ما بين النهرين يعللها مؤرخ ما بين النهرين بعلل دينية ، تبعدها عن مسبباتها الانسانية ، وتحولها فى مجموعها الى تاريخ دينى لايعترف بالدور الانسانى فى حركة التاريخ • ولنأخذ مثالا على ذلك بسقوط مدينة أور فى يد قوات العيلاميين • هذا الحدث بما له من أسباب تاريخيـــة من فعل الانسان يصفه الأدب الســـومرى على النحو التالى :

دعا انليل العاصفـــة
والشعب ينـــوح •••
ودعا رياحا شريرة
والشعب ينوح
وعهد بها الى كنجالودا ، راى العواصف
ودعا العاصفة التى ستفنى الأرض
والشعب ينوح
ودعا رياحا مدمرة
والشعب ينوح •••
ودعا زوبعة السماء
والشعب ينوح
الزوبعة العمياء الصارخة عبر السموات
والشعب ينوح
والاعصار الظالم المنقض كالطوفان
على مراكب المدينة ليلتهمها
هذه كلها حشدها عند قاعدة السماء
والشعب ينوح •••
والعاصفة التى أمر بها انليل فى غضبه
العاصفة التى تأكل الأرض
غطت أور مثل الثوب وكستها كالدثار
فى ذلك اليوم تركت العاصفة المدينة

وكانت المدينة خرابا
والشعب ينوح ...
ومداخل المدينة امتلأت
لا بقطع الخزف ، ولكن بالموتى من الرجال ...
وفى الشوارع الواسعة حيث كانت الجماهير تجتمع فى الأعياد
تبعثرت الجثث .
وفى الحقول التى كانت تموج يوما بالراقصين
تراكمت الأجساد .
وامتلأت ثقوب الأرض بدمائها
كالمعدن المصهور فى قالب
وذابت الأجساد كالدهن فى الشمس (٧) .

وفى مكان آخـــر

أيتها الملكة (ننجال) كيف أبقى
عليك قلبك ، كيف تقدرين على البقاء حية
أيتها المرأة العادلة التى هدمت مدينتها ،
كيف تقدرين الآن على البقاء ....
ان مدينتك أصبحت مدينة غريبة ،
فكيف تقدرين على البقاء ....
أيا مليكتى ، مدينتك تنتحب بين يديك كأنك أم لها
و « أور » كطفل فى شارع خرب ، تبحث عنك ،
....
أيتها الأم « ننجال » (حتى متى) تقذفين بالتحديات
على المدينة كأنك خصم ؟ ...

---

(٧) انظر النص الكامل فى :

S. N. Kramer, Assyriological Studies No. XII, 1939, pp. 38, 40 .

أيتها الأم « ننجال » عودى كثور لاسطبلك ،
كشاة لحظيرتك ...

عسى أن ينطق ملك الالهة بكلمة « كفى »
عسى انليل ملك جميع الاقطار أن يقدر
مصيرك (المفضل) ...
وعسى أن يعيد « أور » الى مكانها
لك ، وتمارسين الملك فيها [٨] .

وهكذا لا نجد في هذه النصوص من أدب الرثاء ما يشير الى الاسباب التاريخية لدمار مدينة أور ، وهدم معبدها ، بعد هجوم العيلاميين على المدينة وأسرهم لملكها « ابى سين » آخر ملوك أسرة أور الثالثة . ويعلق ثوركلد جاكوبسن استاذ الاشوريات بجامعة شيكاغو على النص الأول بقوله : « لقد حكمت مدينة أور أرض بابل ردحا طويلا من الزمن ، ثم سقطت فى أيدى الجحافل العيلامية التى هبطت عليها من الجبال الشرقية فى هجوم مريع . فالخراب التام الذى آحاق بها ، نراه نحن من فعل الجيوش البربرية التى هاجمتها . غير أن الأمر لم يكن كذلك بموجب فهم البابلى القديم للكون : لم يكن الجوهر المدمر العاتى ، فى نظره ، الا جوهر انليل . ولم تكن جيوش العدو الا الثوب ، أو الشكل الخارجى الذى ارتداه الجوهر ليحقق نفسه . فالجيوش الغازية ، بمعنى اصدق وأعمق ، هى ضرب من العاصفة ، عاصفة انليل ينفذ بها الاله حكما على أور وأهلها فاه به مجمع الالهة . ولذا توصف هجمة العدو بأنها تلك العاصفة ... اننا فى طامات التاريخ الكبرى ، وفى الضربات الساحقة ، التى يقررها مجمع الالهة ، نرى دائما انليل ، جوهر العاصفة . انه البطش ، منفـــذ أحكام الالهـــة »[٩] .

---

(٨) انظر الترجمة الكاملة فى : كريمر السومريون ص ١٨٩ — ١٩٢ .
(٩) ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين . فى : ما قبل الفلسفة : الانسان فى مغامرته الفكرية الأولى ص ١٦٤ ، ١٦٧ .

وكما اتضح تعالج هذه النصوص وغيرها أحداثا تاريخيا ، ولكنها لا تقدم لنا هذه الاحداث فى الصورة التاريخية المعهودة لنا [١٠] . فهى نصوص تتحدث عن الالهة أكثر من حديثها عن الحدث التاريخى ذاته . وكأن الحدث لا أهمية له على الاطلاق . الشيء المهم هو فعل الالهة ومقدراتها . صحيح أن كاتب النص عاتب على الالهة لأنها هجرت المدينة ، وتركتها نهبا لجحافل العدو ، ولكنه فى عتابه يتجاهل كل الاسباب الانسانية خلف الحدث التاريخى . هذه الظاهرة جعلت بعض المؤرخين يتخذون بعض الأحكام القاسية تجاه ما سجله القدامى من صور تاريخية ، وتجاه أسلوب الكتابة التاريخية عند بعض الشعوب القديمة . من هذه الأحكام مثلا نقرأ : « مثل هذه الصور من الكتابة التاريخية لا تعطينا تاريخا حقيقيا ، وان كانت تعطينا صورا تتصل بالتاريخ فى بعض النواحى ، هى فى حقيقتها تعبير عن بعض الوان الفكر لا نستطيع الآن أن نسميه تاريخا لأنه يفتقد الطابع العلمى ، فهو لا يجيب على سؤال محدد لا يعرفه الكاتب أصلا ، وانما هو تسجيل لأمور يعرف الكاتب أنها حقيقة ، ثم ان هذه الأمور ليست فى الغالب من عمل الانسان — فهى لا تتصل بجهوده — وانما هى من عمل الالهة ، والانسان فيها مجرد أداة ، وتبعا لذلك فانها لن تكون تاريخية بالنسبة لطريقتها ، لأنها لا تعتمد على وثائق ، ولا هى تاريخية من حيث قيمتها ، لأنها لا تستهدف معرفة الانسان بالالهة . لقد كان الكاتب لا يكتب تاريخا ، وانما يكتب عن الدين والالهة ، وهى كتابة نستطيع نحن الان أن نعتبرها وثائق تاريخية ، ونعتمد عليها فى كتابة التاريخ بالصورة الحديثة »[١١] . وبعد هذا

(١٠) يذكر كريمر أنه على الرغم من وجود المادة التاريخية الا أن السومرى القديم لم يعرف كيف يستغلها من أجل اعداد وكتابة تاريخ متصل الأحداث مرتبط المعانى . انظر :

The First Historian. فى History Begins at Sumer, p. 36

(١١) د . محمد عواد حسين . « صناعة التاريخ » مجلة عالم الفكر ، العدد الخاص بفلسفة التاريخ ، المجلد الخامس ، العدد الأول ١٩٧٤ ص ١٢١ — ١٢٢ .

الحكم الخاص يخرج الكاتب بحكم عام على الكتابة التاريخية لدى القدامى بشكل عام فيقول : « واذن فأسلافنا القدماء لم يكن لديهم الشيء الذى نسميه « فكرة التاريخ » ولعل السبب هو أنهم لم يكونوا يملكون المادة التاريخية نفسها ، لم يكن هناك تاريخ ، وانما كانت هناك مادة تشبهه فى بعض النواحى ، ولا تتفق مع مفهومنا عن التاريخ »(١٢) .

هذا الحكم على التاريخ عند السومريين والبابليين والاشوريين والمصريين وغيرهم من الشعوب القديمة لا ينصف هذه الشعوب فى محاولاتها الأولى تجاه التعبير التاريخى . فالكاتب ينظر الى هذه المحاولات بمنظار الكتابة التاريخية العلمية التى عرفناها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . والمقارنة بين هذين النوعين من الكتابة التاريخية مقارنة ظالمة ، تتجاهل تطور فكرة التاريخ ، وتطور الكتابة التاريخية خلال أربعة آلاف عام على الأقل . وعلى الرغم من صحة الرأى القائل بأن هذا الذى تركته هذه الشعوب لا يمكن أن يرقى الى مرتبة العلم ، أى أن هذه الشعوب لم تكن تملك علما للتاريخ ... على الرغم من صحة هذا الرأى الا أنه لا يزال رأيا تحكمه نظرتنا الحديثة والمعاصرة الى علم التاريخ . فالتاريخ عند الشعوب السامية القديمة وغيرها كان أكثر من علم . لقد كان نشاطا انسانيا عاما مثله مثل الفن وغيره من وجوه الحياة التى لم تعرف الفصل بين ما هو دينى وما هو علمانى فى الحياة الانسانية ، التى كانت بدورها وحدة واحدة أو كلا لا يتجزأ . لقد كان التاريخ تراثا حيا يعيشه الانسان ويمارسه ويشارك فى صنعه وتسجيله . وهو فى معايشته للتاريخ ، أو لنقل فى معايشته للزمان ، جاء تعبيره عن هذا الزمان شعرا ورمزا من خلال الأسطورة . ومع تطور مفهوم التاريخ عقليا ، حلت لغة العقل مكان لغة الأسطورة والرمز . ومن يومها فقد الزمان نضرته ، وأصبحت الكتابة التاريخية مملة سقيمة ورتيبة لا تدل

---

(١٢) نفس المرجع ص ١٢٢ .

على معايشة ، وبالتالى أصبح التاريخ « علما » أو « صنعة » كما يرغب بعض المؤرخين فى تسميته كذلك •

ومن ناحية أخرى يجب أن ندرك حقيقة أساسية فى تطور علم التاريخ ، وهى أن الأصول الأولى لعلم التاريخ تبدأ بانسلاخ التفكير التاريخى عن التفكير الاسطورى ، أو بمعنى آخر انفصال الجزء عن الكل ، فالتفكير الأسطورى القديم اشتمل على التاريخ من بين أشياء أخرى كثيرة مكونة للنشاط الانسانى العام • وفى هذا نقلا عن ارنست كاسيرر : « الفكر التاريخى انما ولد فى الواقع من ضلع الفكر الاسطورى • طبعت الأسطورة الخطوات الاولى كلها للتاريخ فمطالع التاريخ موصولة بأواخر عصور الأسطورة » [١٣] وهذا الرأى المأخوذ عن ارنست كاسيرر يعلل وجود الأسطورة ، ويحدد وظيفتها الفكرية والاجتماعية فى أنها تقدم : « المحاولات الأولى لتبين الترتيب الزمنى للخلق والاشياء والأحداث أى لايجاد علم كونى وعلم انساب للالهة والناس ••• ولكن هذا العلم الكونى وعلم النسب لا يدلان على تمييز تاريخى بالمعنى الصحيح ، لأن الماضى والحاضر والمستقبل فيها مرتبطة معا وهى تكون جميعها وحدة لا تمايز بين أجزائها ، وكلا لا انفصام بين مفرداته •• وليس للزمن الأسطورى مبنى محدد ، وانما هو زمن أزلى ، لأن الأسطورة ترى أن الماضى لم ينته بل ما يزال مستمرا أبدا •• »[١٤] وهذا فى حد ذاته يعنى ان مفهوم الأسطورة فى اهتمامها بالتاريخ أوسع وأشمل من الوظيفة التى أعطاها المؤرخون للتاريخ من حيث أنه يهتم بالماضى الانسانى • فالأسطورة لا تضع حدودا للزمن ، ولا تقسمه

---

(١٣) د. شاكر مصطفى « التاريخ هل هو علم » ؟ مجلة عالم الفكر ، العدد الخاص بفلسفة التاريخ المجلد الخامس العدد الأول ١٩٧٤ ؛ ص ١٧٥ — ١٩٧٦ .

(١٤) نفس المرجع نقلا عن ارنست كاسيرر . المدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ، ترجمة احسان عباس ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٢٩٥ .

الى ماضى وحاضر ومستقبل ، فهى كل هـذه الأقسام مجتمعة • وهذا يعنى فى نفس الوقت أن الأسطورة هى محاولة الانسان القديم فى تسجيل أخباره قبل أن ينفرد علم التاريخ بهذه المهمة بعـد أن انسلـخ عن الأسطورة • وقد اشتهر قديما رأى يوهيميرس فى القرن الرابع قبل الميلاد من أن الأساطير القديمة عبارة عن « أحداث تاريخية حقيقية » وأن الالهة التى تحدثت عنها هذه الأساطير لم تكن فى الأصل سـوى « كائنات انسانية أثبتت امتيازها فما كان من الناس الا أن عبدوها بعـد موتها »[١٥] ويعلق د • عبد الحميد يونس على هذا الرأى بقوله : « وظل اتجاه آخر يحتكم الى العقل فى تفسير الأساطير ، ويذهب أصحابه الى أن الالهة كانت فى اصلها طائفة من الملوك بلغوا من القوة والتأثير شاوا عظيما جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع الى عالم الخوارق ، ثم يؤلهونهم ، ولهذا الاتجاه أهمية اذ أخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفنى الى عالم الواقع ، ذلك لأنه جعل للأسـاطير واقعـا تاريخيا ، ولعل الاصح ان يقال : ان الأساطير قد اصبح لها ، بفضل هذا الاتجاه ، واقع فيما قبل التاريخ واخذت الأساطير منذ ذاك ، تمثـل الذاكرة الانسانية عندما تستدعى مرحلة بلغ من بعدها فى الزمان أن اكتنفها الغموض من كل جانب • وأعان ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويرا خارقا فى عصور سحيقة غلبت عليها البداوة »[١٦] •

***

(١٥) د • عبد الحميد يونس • « الفولكلور والميثولوجيا » مجلـة عـالم الفكر • العدد الخاص عن المـأثورات الشعبية • المجلد الثالث : العدد الأول ١٩٧٢ ، ص ١٨ •

(١٦) نفس المرجع ص ١٧ — ١٨ •

البحث فى الماضى والمستقبل وعلاقته بالدين عند شعوب ما بين النهرين :

اهتم انسان ما بين النهرين بالماضى اهتماما كبيرا ، وانشغل بتسجيل أحداثه وتدوين تفاصيله (١٧) • وقد ورثت شعوب هذه المنطقة هذا الاهتمام بالماضى عن السومريين السكان الأصليين لبلاد ما بين النهرين قبل قدوم الهجرات السامية اليها ، واختلاطها بالعنصر السومرى ، ذلك الاختلاط الذى انتج لنا فيما بعد البابليين والآشوريين (١٨) • ويبدو لأول وهلة أن الاهتمام بالتاريخ الماضى يعود الى دافع سياسى قوى وهو رغبة البابليين والآشوريين فى دراسة الماضى وتسجيل أحداثه كمرحلة ضرورية من مراحل توحيد عناصر الحياة البابلية الآشورية ، وتحقيق وحدة حضارية لشعوب ما بين النهرين ، والاستفادة أيضا من دروس الماضى من أجل التخطيط لحاضر ومستقبل ما بين النهرين •

---

(١٧) E. A. Speiser « Ancient Mesopotam'a » in, The Idea of History in the Ancient Near East, edited by Robert C. Dentan, Yale University Press, Fourth Printing 1967, p. 38.

(١٨) نزل الساميون بلاد ما بين النهرين خلال الالف الثالثة قبل الميلاد ، وكونوا اول امبراطورية سامية هناك وهى الامبراطورية الاكادية حوالى ٢٣٥٠ ق • م ، وقد اندمج الساميون فى السومريين ، وصاهروهم ، واختلطوا بهم بعد دخولهم السلمى للبلاد فى شكل هجرات متتالية . وقد تمت الغلبة لهم فى النهاية حيث تركت الاكادية ، شعبا وحضارة ، اثرا كبيرا على حضارة السومريين . وينتسب الاكاديون الى أسرة الشعوب السامية البدوية التى استوطنت الصحراء العربية ــ الشامية ويعتقد بعض المؤرخين انهم دخلوا اراضى سومر من المنطقة التى تقترب فيها الدجلة والفرات ، وهى المنطقة المحيطة بمدينة كيش القديمة السابقة على مدينة بابل ، ومنها انطلق الاكاديون الى قلب الأراضى السومرية جنوبا وشمالا . انظر فى ذلك اطون مورتكات : تاريخ الشرق الأدنى القديم ترجمة توفيق سليمان وآخرون ، دمشق ١٩٦٧ ص ٨٣ ــ ٨٤ • وانظر كذلك د. عبد العزيز صالح . الشرق الأدنى القديم . الجزء الأول مصر والعراق . القاهرة ١٩٦٧ ص ٤١٥ ــ ٤٢٠ •

وعلى الرغم من أهمية هذا الدافع السياسى الا أننا نعتقد أنه لم يكن الهدف الأساسى الكامن وراء هذا الانشغال بالمـاضى الذى سيطر على عقلية وتفكير انسان ما بين النهرين • فقد كان هناك عامل أقدم وأقوى وأهم ، وهو ارتباط البحث فى المـاضى بالحياة الدينية لشعوب ما بين النهرين • فقد حرص البابليون والآشوريون على اقامة علاقات طيبة بينهم وبين آلهتهم ، تلك القوى الكونية والعناصر الطبيعية التى اعتقدوا فى قدسيتها ، ووجهوا لها عبادتهم • ومن أجل الحفاظ على هذه العلاقة الطيبة رأى انسان ما بين النهرين ضرورة التعرف على أفعال الالهـة وارادتها من خلال دراسته لمـا يمكن تسـميته بالتاريخ الالهى فى المـاضى • وهو دراسة لسلوك الالهة ، وردود فعلها تجاه الانسان من خلال احداث تم وقوعها فى المـاضى ، ومن أجل اقامة العلاقات الالهية الانسانية فى الحاضر والمستقبل على أساس مدروس تكون نتيجتـه النهائية الفصل فيما يرضى الالهة وما يغضبها ، وتكييف الحياة الانسانية وتطورها استنادا الى هذا الفصل •

هـذا يوضح سر اهتمام شـعوب ما بين النهرين بالكهانة والتنبوء وتطويرها لهما لكى تصـبح فيما بعد من العلوم الثابتة والضرورية فى حضارة ما بين النهرين • وارتفع شأن الكهان والمتنبئين والسحرة الذين يمارسون نشاطهم على أسس علمية مدروسة • فعادة ما يلجأ الكاهن ، أو المتنبىء ، الى ملاحظة الظواهر الطبيعية والفلكية ، ودراستها وتحليل ملاحظاته والخروج فى النهـاية بالنتائج العلمية المخبرة عن رغبة الالهة وارادتها • وتقوم فكرة التنبوء على أسـاس الاعتقاد اللاهوتى فى أن الآلهة قد قدرت مصائر الناس وأقدارهم ، وأنه من خـلال بعض الأحداث المتنوعة ، والعلامات ، أو الآيات ، تسمح الآلهة للناس بالتعرف على ارادتها وأغراضها • ومثل هـذه المعلومات التى يحصل عليهـا الانسان هى بمثابة انذار وتحذير له حتى يتمكن من تجنب الآلهة التى

تهدده عن طريق طقوس التطهير[19] . ولا شك أن الاهتمام بالتنبوء يعود الى الفترة السومرية من تاريخ ما بين النهرين[20] ، ولكن الفترة البابلية الآشورية هى التى شاهدت وضع نماذج علمية منظمة لوسائل التنبوء حيث نجد أعدادا كبيرة من الألواح التى تشرح دلالة العلامات المختلفة . وعادة ما تشمل هـذه الألواح قوائم طويلة لوصف العلامة فى شكل جملة فعل شرطية يأتى الجواب عليها وتفسيرها فى الجـملة الرئيسية التى تتلو جملة فعلة الشرط .

ويحتاج تفسير هـذه الآيات والعلامات الى متخصصين ولتلبية هـذه الحاجة ظهر فى البيئة الدينية عند البابليين والآشوريين فئتان من الكهنة المسؤلين عن التنبوء ، ومعرفة رأى الآلهة فى مستقبل الأحداث الانسانية . وقد أطلق على الفئة الأولى اسم Sè, ilu ومعناها الحرفى « السائل » . ووظيفة صاحبها تفسير الأحلام ، وفيما عدا ذلك يشـترك السـائل مع baru ، ومعناها الحرفى « الملاحظ » ، فى مهمة التنبوء بمسـتقبل الأحداث وكانت وسـائل التنبوء تتم تحت رعاية الآلهـة شمس وأدد . وهنـاك أدعية وصلوات معينة موجهة الى هذين الالهين لطلب اجابة صادقة عن تساؤلات السائلين والملاحظين[21] . وعادة ما يشكل السائل سؤاله ويضعه فى صيغة معروفة ، وتعطـى العـلامة التى بهـا يجاب على السؤال . أما الملاحظ فوظيفته الأساسية ملاحظة الأحداث

---

(١٩) Helmer Ringgren, Religions of the Ancient Near East, translated by John sturdy, The Westminster Press, Philadelphia, 1973, p. 93 .

(٢٠) فهناك روايات عن الملك جوديا بخصوص بحثه بالوسائل التكهنية عن أنسب يوم لبنـاء المعبد وعن كيفية تعرفه على ارادة الالهـة من خلال الاحلام وتفسيرها . انظر المرجع السابق ص ٩٣ . وانظر كذلك :

A. L. Oppenheim Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964, p. 209.

(٢١) نفس المرجع السابق ص ٩٣ — ٩٤ .

العفوية أى التى لا توجد أسباب واضحة لوقوعها • ومنها أيضا ملاحظة الطيور والحيوانات التى يصادفها الانسان ، ومراقبة تصرفاتها ، والتى تطورت الى علم متكامل يقوم أساسا على الخبرة والتجربة • فلو أن ملاحظة ما قد تبعتها حادثة معينة ، فمن المتوقع أن تتكرر نفس العملية كلما تكررت هـذه الظاهرة[٢٢] •

والقيمة التاريخية لهذه العملية التنبوءية نجدها واضحة عندما يتعلق الأمر بمعرفة مستقبل الأحداث التاريخية • وهـذا أمر لا يتم على مستوى الأفراد المهتمين بمستقبلهم الشخصى ومشاكلهم الخاصة ، ولكنه أمر يتعلق بسياسات الحكومات ، وتنسيق هـذه السياسات بشكل يرضى الحكومة الالهية • فمعرفة مشيئة الآلهة وطلب نصيحتها يعد أمرا بالغ الأهمية عندما يتعلق الأمر بالحكومة الأرضية وطريقة صنعها القرار السياسى فى حرب أو سلم • واذا كانت هـذه القرارات السياسية هى الصانعة للتاريخ فهنا تظهر أهمية التنبوء ودوره الأساسى فى ادارة حركة التاريخ وتحديد مساره •

وهناك أمثلة عديدة من التراث الأدبى للمنطقة توضح أن الأحداث السياسية المكونة للتاريخ تخضع خضوعا تاما لارادة الآلهة ، وأن الآلهة تمد الملوك والحكام بنبوؤات مختلفة تتعلق بهذه الأحداث • وتتعدد وسائل اتصال الآلهة بالملوك • فقد تبعث الآلهة برسالة الى الملك من خلال رؤى وأحلام يتلقاها أحد المتنبئين أو المتنبئات ، ويعلن من خلالها ارادة الآلهة ، أو أن تتحدث الآلهة مباشرة من خلال المتنبئين والمتنبئات كما حدث مع متنبئات عشتر ، ويأتى الحديث فى صيغة المتكلم ، وكأنما الآلهة تتحدث عن طريقهم ، أو فى صيغة الغائب كما تدل بعض نصوص هـذا النوع من التنبؤات • من هـذه النماذج تلك النصوص التى عثر عليها فى مارى والتى تعطى أمثلة على متنبئين تلقوا رسالات الهية وبلغوها للملوك

---

(٢٢) المرجع السابق ص ٩٤ ـ ٩٥ •

والحكام المقصودين بها • فيحكي مثلا أن رجلا مغمورا شعر أنه قد أسرى به فى حلم الى معبد داجان وتلقى هنـاك الرسالة التاليـة : « اذهب فانى أرسلك الى زمريليم (الملك) لتقول له : ابعث برسلك الى وقدم لى تقريرا كاملا وعندئذ اجعل أمراء البنياميين يتصارعون فى سلة سمك ، واقودهم اليك »[23] • وفى نص آخر يظهر الآله بمظهر القادر على خلع الملوك وتعيين غيرهم وفقا لطاعتهم أو عصيانهم لارادة الاله • فالاله أدد يتحدث فى أحد النصوص هكذا : « الست ادد رب كلاسو الذى رفعته (الملك) الى ركبتى وأجلسته على عرش أبيه ••• والآن فكما أجلسته على العرش استطيع أن آخذ نخلتو من يده اذا لم يوف بالمؤن (الأضحيات الحيوانية) فأنا رب العرش والمقاطعة والمدينة ، وأستطيع أن استرد منه ما أعطيته ، ولكن اذا حق رغباتى فسأمنحه عروشا على عروش ، ومنازل على منازل ، ومقاطعات على مقاطعات ، ومدنا على مدن وسأعطيه الأرض من الغرب الى الشرق »[24] •

وهناك نصوص تعد فيها الآلهة أحد الملوك بالمساعدة الالهية ولا يظهر من النص كيفية تلقى هـذه التنبوءات وهل تم هـذا عن طريق ملاحظة حيوانات الأضحيات أم عن طريق الوحى المبـاشر ، وقد يعرف أحيانا الكاهن أو الكاهنة التى نقلت النبوؤة وأخبرت بها ، من هـذه النصوص نص موجه الى الملك آشور بانيبال[25] يقول : « لا تخف يا آشور بانيبال ! الآن قد تكلمت وسيتحقق (كلامى) : سأهبها لك • ستسود على شعب الأربع لغات وعلى أسلحة الأمراء ••• يجب ننليل قائلا : سأهزم ملوك الأرض وأضعهم تحت سلطانك ، وأقيـد أقدامهم فى أغلال قوية • وللمرة الثانية أعلن لك أنه فيما يتعلق بأرض عيلام والسمريين Cimmerians

---

(٢٣) المرجع السابق ص ٩٥ — ٩٦ •.

(٢٤) المرجع السابق ص ٩٦ •.

(٢٥) المرجع السابق ص ٩٦ •.

سأتوجه (اليهم) ••• وبالدم سأحول الأرض الى سيل من المطر وأملأها بالنواح والبكاء ••• لا تخف يا ابنى الذى رفعته »[٢٦] •

وهناك نبوؤات تلقاها الملوك مباشرة فى أحلامهم تعرفهم بارادة الآلهة ورغباتها • وهنـــاك أيضا بعض النصوص التى تتكون من اعلانات وتبشيرات بظهور ملوك جدد لا تعطى أســـمائهم ، ولكنها تتحدث عن عصورهم ، والنص التالى يعطى فكرة عن مضمون مثل هــذه النبوؤات : « سيظهر أمير وسيحكم ثمانيـــة عشر عاما وستستقر البـــلاد فى أمان وسيتمتع شعبها بالرخاء • « وستقدر الآلهة أمورا طيبة للبلاد ••• ستكون هنـــاك أمطار وفيضانات ، وسيتمتع الشعب • ولكن هــذا الأمير سيقتل بحد السيف فى تمرد »[٢٧] ومنها أيضا النص التالى : « سيظهر أمير وسيحكم ثلاثة عشر عاما • وسيقع هجوم عيلامى على أكاد ، وستحمل أسلاب أكاد وتدمر ضرائح الآلهة العظيمـــة ، وستهزم أكاد ، وسيقع بالبلاد الاضطراب والانزعاج والفوضى ويفقد النبلاء مكانتهم ، وسيظهر رجل مغمور ويستولى على العرش كملك ••• »[٢٨] وفى نص ثالث نقرأ : « سينوح بانى هــذا القصر لهزيمة بابل • ذلك الأمير سيعانى من مصيبة ولن يكون ســـعيدا • فخلال عصره لن يتوقف القتـــال والصراع ••• وسيبعث ملك بابل بأملاك قصره وأملاكه الى أمير آشور فى آشور »[٢٩] •

---

(٢٦) J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, Princeton, 2nd edition, 1955, p. 450.

(٢٧) المرجع السابق ص ٤٥١ •

(٢٨) المرجع السابق ص ٤٥١ •

(٢٩) المرجع السابق ص ٤٥١ وانظر أيضا بعض النصوص الأخرى المشابهة فى :

A. K. Grayson and W.G. Lambert, Akkadian Prophecies' in Journal of Cuneiform Studies, 1964, pp. 7 - 30 .

التاريخ يعيد نفسه :

هذه المجموعة من نصوص التنبوءات هى نصوص تاريخية فى مضمونها قدمت الينا فى شكل توقعات لأحداث تاريخية كثيرا ما كانت تصدق ، ولعل صدق هذه التوقعات يعود فى الحقيقة الى اعتمادها على التجارب التاريخية فى الماضى • فالتاريخ يكرر نفسه ، وليس هناك جديد فيما يحدث من أمور • و لهذا يمكن التنبوء بمستقبل الأحداث اذا ما حلل ماضى الأحداث تحليلا علميا وافيا • ويجب أن نشير الى أن هذا الاعتقاد التاريخى مبنى على أساس فهم كونى مؤداه أن الحياة والكون يسيران وفق نظام معين لا يتغير ، ومن ثم فالظاهرة اذا تكررت أعطت نفس النتائج • وهذا ينطبق على الجانب التاريخى من الحياة الانسانية • ولكن يجب الا نتجاهل ارتباط ما يحدث على الأرض بما يحدث فى السماء من ظواهر فلكية ، ولهذا فقد تطور الى جانب التنبوء علم آخر هو علم التنجيم الذى اعتمد على دارسة وتحليل الظواهر الطبيعية والفلكية مثل الهالات المحيطة بالشمس والقمر ، وظواهر كسوف الشمس والقمر ، وحركة الكواكب والنجوم وغيرها • ومع التجربة تطورت ملاحظة الأجسام الفلكية والأجرام السماوية الى نظام فلكى متكامل تنبىء معرفته بأحداث الأرض وما يقع عليها • وللآلهة دور كبير فى هذا اذا عرفنا أن كل كوكب مرتبط أصلا باله معين ، وحركة هذا الكوكب فى السماء لها دلالتها بالنسبة لمجرى الأحداث على الأرض • وعادة ما تسمى السماء الممتلئة بالنجوم « كتاب السماء » نظرا لأنها توحى بنجومها الكثيرة عن أغراض الآلهة واراداتها(٣٠) •

هكذا يتضح من التحليل السابق للبحث فى الماضى والمستقبل لدى شعوب ما بين النهرين أن هناك فكرة رئيسية تسيطر على فلسفة التاريخ

(٣٠) انظر : H. Ringgren, Religions of the Ancient Near East, p. 95.

عند هذه الشـــعوب ألا وهي فكرة تكرار الحدث التاريخى ، أو على حسب القول الشــائع ، ان التاريخ يعيد نفسه بين الحين والحين • وهــذا معناه ان هناك قانونا يسود الحياة الانسانية ويعطيها هــذا الانتظام الدقيق فى أحداثها والذى يترتب عليه تكرار الظواهر الانسانية ، وتكرار نتائجها فى مراحل زمنية • ونظرا لأن مصير الأرض وأقدار الناس فيها بيد الآلهة فمعرفة ارادة الآلهة فى المــاضى تفيد فى التكهن بارادتها فى المستقبل • بل لقد ساد الاعتقاد بأن ما يحدث على الأرض ليس الا صورة طبق الأصل لمــا يحدث فى الســماء ، وأصبح علم الفلك والتنجيم هو علم معرفة ارادة الآلهة • وانتقل الاهتمام من المعرفة المباشرة لتصرفات الآلهة الى المعرفة بحسابات النجوم والأفلاك التى اتخذتها الآلهة مساكن لها • وحدث هــذا التحول مع تطور علمى الفلك والتنجيم فى منطقــة ما بين النهرين الى أن أصبحا فى القرن الثامن قبل الميلاد من العلوم الدينيــة الثابتــة فى لاهوت ما بين النهــرين • وفى هــذا يقول أنطون مورتكات : « لقد عرف الكهنة البابليون منــذ القرن الثامن ق•م• حسابات وأنظمة مدارات النجوم ، الى جانب معرفتهم لظواهر فلكية أخرى ، كخسوف القمر ، وكسوف الشمس • ان معرفة حسابات هــذه المدارات ، التى يمكن أن تكون قد قادت الانسان ولأول مرة ، الى المعرفة أن الفلك يحكم ويسير من قبل قانون ، وكما هى الحال فى مدار النجوم ، تتحكم فى كل شىء آخر فى هــذا الكون ، روح خارقة ، محيطة بكل شىء ، وأقوى من كل شىء • واذا ما أراد الانسان أن يعرف المستقبل ، فعليه الا يرجع بعد الآن الى الآلهة لمعرفة ارادتها ، بل على الانسان أن يحدد الوقت المناسب لحادثة ما ، وذلك فى حساب مدارات النجوم • التى اتخذت منها الآلهة مساكن وسجلت فيها جميع الأقدار »[٣١] •

فى هــذه الحقبة المتأخرة من تاريخ ما بين النهرين ، أصبح التاريخ الانسانى ومقدرات الانسان فى يد روح عظيمة تحكم العالم وتحمل ألواح

(٣١) أنطون مورتكات ، تاريخ الشرق الأدنى القديم ، ص ٣٥٤—٣٥٥ •

القدر . لقد كانت ديانة مابين النهرين قد خطت خطوات واسعة تجاه التوحيد. وان كان توحيدا طبيعيا لازال مرتبطا بالتفكير الطبيعي ، ولم يتعداه الى التفكير التوحيدى النظرى . وهي أهم خطوة في الفكر الديني في منطقة الشرق الأدنى القديم ، وقد احتفظ بهذا الدور لأنبياء بنى اسرائيل الذين وضعوا الحد الفاصل بين التفكيرين في الشرق القديم . ولكن ما حدث فيما بين النهرين يعد ارهاصا قويا لما تم على يد العبريين ، ولم يخل من تأثير عليهم ، نراه واضحا في كثير من القصص الذى تكرر في التراث العبرى مثل قصص الخلق ، والطوفان وبرج بابل وغيرها . ولقد مثل الآلة مردوك هذه السلطة الالهية المتوحدة ، فهو الاله صاحب السيطرة على العالم يرتبط به الانسان والخليقة ويستدل على وجوده في القوانين الفلكية ومدارات الكواكب في السماء . وكذلك في المعابد وابراجها والأماكن المقدسة في الأرض . وأصبح كل شيء في حياة الانسان والخليقة مقدرا ومحتوما في الفلك ، ويمكن معرفته من حسابات خاصة لدارات الكواكب . وهكذا تطور هذا التفكير الخاص باله واحد اجتمعت فيه سلطات كل الآلهة على الرغم من وجودها الى جانبه ، وأصبحت الخطوة التالية أن ينمحى وجود الآلهة تماما ، وتبقى هذه القوة الالهية الكونية العظمى . وهى خطوة لم يكتب لها أن تتم بعد فى هذه المنطقة . لقد تجمد التفكير الدينى عند هذا الحد ولعل أصدق تعبير عن هذا الوضع الدينى ما قاله مورتكات : « ان الآلهة تجتمع لتصبح مفاهيم لآله واحد ، هو مردوك ، وبذا أصبحت المسافة من الشرك الى الوحدانية لا تتعدى خطوة قصيرة»(٣٢) .

البعد الحضارى للتاريخ عند شعوب ما بين النهرين :

ينظر مؤرخ ما بين النهرين الى تاريخ بلاده على انه وحدة متكاملة تبدأ مع بداية الخلق . وهو في نفس الوقت يعتبر حضارة بلاده قد بدأت

---

(٣٢) المرجع السابق ص ٣٥٤ .

مع بداية التاريخ ، ولا يعتقد في أن بلاده قد مرت بمراحل زمنية لم تكن فيها حضارة وعلة ذلك الاعتقاد دينية في أصولها • فبلاد سومر وما فيها من صنع الآلهة ، وما تصنعه الآلهة ؛ يتصف بالدوام والخلود • ولهذا فعمر الحضــارة في سومر هو عمر التاريخ نفســه في تلك البلاد • والحضارة منحة من الآلهة منحتها للانسانية في شــكل نتاج مكتمل • والتاريخ والحضارة مرتبطان ارتباطا وثيقا بالحكم ونظامه • فبدون نظام الحكم ليس هنــاك تاريخ أو حضارة • وقد بدأت الحضارة من اليوم الذي نزل فيه الملك من السماء الى الأرض ، وتعلم الملوك الأوائل ضروريات الحكم على يد الحكماء السبعة[٣٣] •

هــذا الفهم للحضارة والتاريخ انما تبلور على ما يبدو في فكــر انسان ما بين النهرين في مرحلة ذهنية تكامل شــكل الحضارة فيها بوجه عام في منطقة ما بين النهرين • ويعتقد بعض المؤرخين أن هــذا قد تم حوالي منتصف الألف الرابع قبل الميلاد[٣٤] ، ويعتبر هــذا الفهم للحضارة متناسقا مع الفهم البابلي للنظام الكوني • فهذا النظام الكوني نظام قد تحقق عن طريق توحيد الارادات الكونية الفردية ، وهي ارادات القوى الطبيعية المختلفة • وقد وحدها انسان ما بين النهرين في صورة أنظمة اجتماعية كالعائلة والجماعة والدولة ورأى ، كما يعتقد جاكبسون ، النظام الكوني كنظام من الارادات ــ أي كدولة »[٣٥] •

أما عن نظام الحكم فقد ارتبط كذلك بهذا التبلور المفاجيء للحضارة في منطقة ما بين النهرين • فمع ظهور الشــكل الأساسي للحضارة في

---

(٣٣) الحكماء السبعة هم الآلهة السبعة المقررة للمصائر في مجمــع الآلهة صاحب السلطة العليا في الكون •

(٣٤) توركلد جاكوبسن ، أرض الرافدين ــ الكون كدولة ، فــي : ما قبل الفلسفة ص ١٤٨ ــ ١٤٩ ..

(٣٥) المرجع السابق ص ١٤٨ ..

جانبها الاقتصادى ، واتساع القرى القديمة وتحولها الى مدن ، برز النظام السياسى الجديد فى شكل ديمقراطية بدائية محورها مجلس عام من جميع الأحرار البالغين تركزت فيه السلطة السياسية العليا ، كما كان هناك أيضا مجلس للشيوخ يدير شؤون الحياة فى الفترات العادية • وقد ساعد تركيز السلطة على انجاز اعمال اقتصادية واجتماعية ضخمة • كل هذا قد تم تبلوره فى زمن مبكر سابق على العصور التاريخية طبق فيه انسان ما بين النهرين نظاما اجتماعيا كالدولة على عالم الطبيعة ، وفهم الكون على انه دولة •

اقترنت الحضارة اذن بالملك والحكم • فالحكم هو الذى أدى الى ظهور الحضارة وهو فى نفس الوقت الذى يضمن للحضارة استمرارها ، وبدونه تنقلب الحضارة الى فوضى(٣٦) • ومن الأمور المسببة للفوضى والمدمرة للحضارة تمرد البشر على الآلهة وارتكابهم ذنوبا فى حقها ، كما حدث زمن الطوفان الذى قررت الآلهة عن طريقه القضاء على الحضارة والعودة بالبشرية الى حالة الفوضى الكونية التى سبقت الخلق • ولقد سلبت الآلهة من الانسانية الآثمة نظام الحكم ، وأصبح العالم بلا حكم انسانى وفى حالة فوضى أولية ، الا أن الآلهة كانت رحيمة بالبشرية ، ولم تشأ أن تقضى عليها تماما ، فقررت الابقاء على فئة قليلة تكون بذورا للحضارة الانسانية الجديدة بعد هلاك البشرية الخاطئة •

ويتصور مؤرخ ما بين النهرين عالم ما بعد الطوفان على انه عالم فى حاجة الى النظام الذى يضمن للحضارة الجديدة الاستمرار • ويعتبر عالم

---

(٣٦) يعبر جاكبسون عن هذا بقوله : « العراق القديم ينظر الى الجمهور الذى لا قائد له نظرة الاستياء والشفقة ونظرة الخوف أيضا ويقتبس المثل العراقى القديم « الجنود بلا ملك غنم بغير راعيها » و « العمال بلا مراقب كالمياه بلا مفتش رى » • ويعلق جاكبسون قائلا « ثم ان الجمهور الذى يعوزه القائد والتنظيم لا يجدى ولا ينتج كحقل لا ينمو الزرع فيه اذا لم يحرث : « الفلاحون بلا مشرف كحقل بلا حارث » ولذا يستحيل وجود علم منظم اذا لم تفرض عليه سلطة عليا ارادتها » • انظر ما قبل الفلسفة ص ٢٤٠ •

ما بعد انطوفان بداية جديدة للتاريخ(٣٧) • وتعطينا مصادر ما بين النهرين معلومات عن عالم ما بعد الطوفان يختلط فيها التاريخ بالأسطورة خاصة فيما يتعلق بملوك المرحلة التالية للطوفان مباشرة • وتعتبر مملكة كيش أول ممالك ما بعد الطوفان ، كما أن الملك اتانا الملقب بالراعي أول الحكام التاريخيين بعد الطوفان • ويؤكد كريمر على هــذا بقوله : « ان أول سلالة فى بلاد سومر يمكن التدليل على وجودها تاريخيا الى درجــة ما هى التى سميت سلالة كيش الأولى التى قامت وفقا لمــا ذكره الكتاب القدامى أنفسهم بعد انحسار الطوفان مباشرة »(٣٨) ويؤكد كريمر على أن هــذه السلالة سامية الأصل ، ويحمل ملوكها أسماء سامية ، كما أن المدينة التي ظهرت الى الوجود تعد أول مدينة راقية نتيجة للاخصاب المتبادل بين حضارتى السومريين والساميين ، وربما كان العنصر السامى هو العنصر السائد فيها (٣٩) • أما اتانا فهو أول حاكم سومرى تســجل أعماله بعد الطوفان وهو يحمل لقب ملك كيش وقد اعتلى العــرش فــى وقت مبــكر من الألف الثالثــة قبل الميــلاد ، وربما كان أول مؤسس لامبراطورية ، وتصفه المصادر الأسطورية بالرجل « الذى صعد الى السماء » ، كما تصفه قائمة الملوك السومرية بأنه « الذى رســخ كل البلدان »(٤٠) •

ويلعب اتانا دورا هاما فى الرؤية التاريخية الحضارية لشــعوب ما بين النهرين نظرا لأن فترته تعبر عن أزمة تاريخية حقيقية لكونها فترة انتقال عسيرة من مرحلة الفوضى الكونية التى سببها الطوفان الى عالم

---

(٣٧) Speiser , Ancient Mesopotamia, p. 50.

(٣٨) السومريون ص ٥٦ •

(٣٩) المرجع السابق ص ٥٦ •

(٤٠) المرجع السابق ص ٥٧ — ٦٨ •

النظام والحكم والحضارة(٤٢) • وعلى الرغم من أن المصادر تشير الى أن « الملكية هبطت مرة أخرى » بعد وقوع الطوفان وان مدينة كيش كانت أول مدينة أحرزت الصدارة بعد الطوفان(٤٢) الا أنه يبدو أن الآلهة لم تكن تثق فى النظام الجديد بعد الطوفان • فهى وان كانت قد سمحت للملكية أن تهبط مرة أخرى الى الأرض بعد الطوفان الا أنها احتفظت لنفسها بالحكم المطلق على الرغم من تعيينها لملك حاكم • وهكذا تتضح أزمة اتانا فهو ملك بلا سلطات ، وهكـذا أصبح فى التصور التاريخى لشعوب ما بين النهرين رمزا للسلطة المحدودة • ونظرا لارتباط الحضارة بالحكم فقد كان عصر اتانا عصر أزمة حضارية فى نفس الوقت• فالآلهة لم تشأ أن تهب الانســـان الحضارة كاملة ناضجة كما فعلت من قبل ، كما أن اتانا لم يتمتع بالسلطة الكافية التى تمكنه من خلق الحضارة ونشرها • ولم يكن نظام الحكم فى زمنه قد شاهد تطور مجلس الشـــيوخ الذى يســـاعد الملك فى حكم البـــلاد ويعطى تلك الصبغة الديمقراطية التى شاهدناها من قبل • وبهذا الشـــكل أصبح حكم اتانا نموذجا أوليا لنظام حكم محدود لم يتمتع بالسلطة المطلقة من قبل الآلهة ولم يســـاعد من قبل مجلس للشـــيوخ • وهـــذه الأزمة السياسية تتكرر فى تاريخ ما بين النهرين بين الحين والحين ، فالأزمات السياسية التاريخية من هـــذا النوع تتكرر وفقا لفكرة ان التاريخ يكرر نفسه • وكما أن لكل شيء نموذجه الأول فهكذا كان عصر حكم اتانا نموذجا أوليا لأزمة تاريخية تتكرر وعلى المتأخرين من الحكام والملوك دراســـتها لكى يعوا الدرس التاريخى فيها • والناظر الى تاريخ ما بين النهرين فى تلك الحقبة القديمة من الزمان يكتشف أن النظام الديمقراطى الذى ساد بعد ذلك انما كان أحد النتائج الايجابية التى تمخضت عنها أزمة الحكم فى عصر اتانا الراعى •

(٤١) Sneiser, Ancient Mesopotamia, p. 50 - 51.

(٤٢) N. K . Sanders, The Epic of Gilgamesh, Penguin Books, 1960, p. 20.

ترجمة الى العربية محمد نبيل نوفل وفاروق القاضى ، دار المعارف ، القاهرة .

فالآلهة رأت ان وضع كل السلطات فى يد الملك الحاكم قد يسبب دمار البشرية والحضارة ، كما حدث فى الفترة السابقة على الطوفان مباشرة ، ولهذا فالضمان الوحيد لاستمرار الحضارة الانسانية يتمثل فى انشاء هيئة تشترك مع الملك فى الحكم •

وتقوم النظرية السياسية الجديدة بأبعادها الحضارية على ادراك الكون كدولة ، كما سبق الذكر ، وادراك الحكومة الأرضية كصورة الحكومة الالهية[٤٣] • فدولة ما بين النهرين بعد الطوفان نموذج مصغر للدولة ترتبط فيها سلطة الحاكم الأرضى بعاملين هامين :

الأول : ان حكومته تستمد سلطاتها من الحكومة الالهية ، ولذلك فهو مسئول أمام الآلهة عن كل خطوة يخطوها فى الحكم •

الثانى : ان الحكومة الأرضية تخضع لسلطة مجلس جديد هو مجلس الشيوخ ، الذى يحد من سلطات الملك المطلقة ، ويكون رقيبا عليه فى نفس الوقت •

وبهذا أصبح الملك لا يستطيع القيام بعمل ما دون استشارة الآلهة ، واستشارة مجلس الشيوخ ، وكذلك مجلس الشباب المحاربين وتعطينا ملحمة جلجاميش مثالا على هذا الوضع الجديد للملوك • فعندما تمرد جلجاميش وصديقه انكيدو على الآلهة ، وقتلا ثور السماء ، واستهزأ بالالهة عشتر ، اجتمعت الآلهة لتنظر فى أمر جلجاميش وصاحبه • وقد رأى انكيدو اجتماع الآلهة فى حلم وأخبر جلجاميش قائلا : « ياصديقى لماذا يأتمر الآلهة العظام معا هكذا ؟ »[٤٤] ويستمر النص ليقرر : « كان الآلهة جميعا يأتمرون معا ــ آنو وانليل وايا وشمش • وقال آنو لانليل « ينبغى أن يموت أحدهما ، لأنهما قتلا ثور السماء ،

---

(٤٣) Speiser, Ancient Mesopotamia, p. 44.

(٤٤) Sanders, The Epic of Gilgamesh p. 93.

وقتلا همبابا ، فليكن الشخص الذى جرد الجبال من أشـجار الأرز ولكن انليل قال فليمت انكيدو ، ولكن جلجاميش لن يموت ... »(٤٥)

أما عن مجلس الشورى وموقفه من تصرفات الملك فيبدو هـذا واضحا فى النص التالى من ملحمة جلجاميش الذى يحاول فيه أصحاب الشورى منع جلجاميش من القيام باحدى مغامراته البطولية : « أجاب أصحاب الشورى ، والجمع العظيم : « ياجلجاميش أنت لا تزال حدثا تذهب بك شجاعتك بعيدا ، أنت لا تدرك كنه المغامرة التى تفكر فى القيام بها . لقد سمعنا أن همبابا ليس كالبشر الهالكين ، أسلحته من نوع لا يقف أمامها ... لمـا تتوق الى فعل هـذا الأمر ياجلجاميش ؟ انه صراع غير متكافىء ... »(٤٦) .

والى جانب مجلس الشورى المكون من شـيوخ المدينة هناك أيضا مجلس الشباب المحاربين ، وتعطى قصيدة « جلجاميش وأجا » مثلا على دور هـذا المجلس فى تقرير الأمور الهامة فى السلم والحرب ، حيث يعود جلجاميش الى هـذا المجلس ليطلب الرأى والمشورة بعد وصول رسـل الملك آجـا ملك كيش يحملون انذارا الى جلجاميش وسـكان مدينة أوروك : فوضع السيد « جلجاميش » أمام شـيوخ مدينته الأمر طلبا لكلمتهم ...

علينا ألا نستسلم لبيت كيش ولنضربه بالسلاح ... فأجاب مجلس كبار مدينته المنعقد :

جلجاميش ...

لنذعن لبيت كيش ولا نضربه بالسـلاح ولم يقتنع جلجاميش سيد كولاب ــ الذى أنجز أعمالا بطولية للآلهة اينانا ــ بكلمات شـيوخ مدينته قناعة قلبية . مرة أخرى جلجاميش سيد كولاب عرض الأمر على رجال مدينته وطلب كلمتهم ...

(٤٥) The Epic of Gilgamesh, p. 87.

(٤٦) Ibid, p. 72.

فرد مجلس رجال مدينته المنعقد على جلجاميش ... لا تذعن لبيت كيش ولنضربه بالسلاح ان الوركاء من صنع يد الآلهة .... عندئذ سر جاجاميش سيد كولاب بكلمات رجال مدينته وابتهجت روحه ... وقال لخادمه انكيدو :

لتوضع الآن اذن عدة (السلام) جانبا وليحل محلها عنفوان المعركة ، لتعد أسلحة المعركة الى جانبك[٤٧] ...

ولا يخفى على الباحث فى سلطة الملوك فى تلك الآونة أن أزمة الحكم الانسانى لم تكن الا انعكاسا لأزمة فى الحكم الآلهى . فقد فقد رئيس مجمع الآلهة سلطته المطلقة لمجلس الآلهة الذى تساوت فيه الآلهة ، وانتظمت فى شكل حكومة الدولة الكونية . وقد حدث هذا فى وقت لم يتمكن فيه أحد الآلهة من فرض سيطرته على بقية الآلهة ، السيطرة التى تمكنه من الأنفراد بالآلوهية والحكم . وعلى كل حال فهذا يبين شكل الحكومة الآلهية وما يجب أن تكون عليه الحكومة الانسانية . ويفترض كريمر الوضع التالى لهذه الحكومة الآلهية : « كان طبيعيا أيضا الافتراض بأنه كان على رأس المجمع الآلهى آله اعترفت به جميع الآلهة الأخرى كملك وحاكم عليها . وعلى هذا كان يتصور بأن مجمع الآلهة السومرى يعمل على هيئة مجلس يقوم على رأسه ملك »[٤٨] ويجب أن ننوه هنا الى أن هذا الوضع قد تغير كثيرا فيما يتعلق بالحكومة الأرضية . فقد مرت عصور عرفت فيها منطقة ما بين النهرين نوعا من الملوك الأباطرة الذين أسسوا امبراطوريات ما بين النهرين ، واستطاعوا بقوة شخصيتهم أن ينفردوا بالحكم ، ويستغنوا تماما عن أصحاب الشورى ومجلسهم . وربما نجد لهذه الظاهرة مقابلا فى شكل وتطور الحكومة

---

(٤٧) انظر الترجمة الكاملة لقصيدة « جلجاميش وآجا » فى : صموئيل كريمر : السومريون ترجمة فيصل الوائلى ، وكالة المطبوعات الكويت ص ٢٥٨ — ٢٦٤ .

(٤٨) كريمر ، السومريون ص ١٥٢ .

الآلهية • فقد عرف التاريخ الدينى لمنطقة ما بين النهرين آلهة قوية استطاعت فرض سيادتها على بقية الآلهة ، واستولت على وظائفها ووحدتها فى ذاتها واستغنت عن مشورة مجلس الآلهة • ومن هذه الآلهة نجد مردوك وآشور يحتلان مكانة سامية بين آلهة المنطقة ونتيجة لتطورات سياسية جعلت منهما — وهما آلهان محليان — آلهين لكل منطقة ما بين النهرين فى فترتى ازدهار بابل وآشور السياسى • وقد أصبح مردوك ملكا للآلهة التى تنازلت له عن سلطاتها بعد أن وقفت جميعها عاجزة أمام تيامت التى هزمها مردوك حسب رواية أسطورة الخلق البابلية(٤٩) • أما الاله آشور فهو يحتل مكانة مردوك فى فترة الازدهار السياسى لآشور ويستولى على وظائف كل الآلهة ويصبح الاله الخالق واهب الملك وأب الآلهة(٥٠) •

مصير الملوك والممالك وبداية التفكير الفلسفى فى مسائل الموت والخلود :

ولقد كان لهذه المتغيرات السياسية والدينية أكبر الأثر فى تعميق النظرة التاريخية لشعوب ما بين النهرين • فهذه المتغيرات التى أصابت الملوك والأمبراطوريات والآلهة ، وميزت عصورا تاريخية على عصور أخرى ، أحاطت سكان المنطقة بحقيقة تاريخية هامة استفادتها من تاريخها الخاص ، وهى حقيقة الصعود والهبوط السريعين فى مقدرات الأمم وحضاراتها • ومن منطلق فكرة أن التاريخ يعيد نفسه لاحظ مؤرخ ما بين النهرين تكرار ظاهرة زوال الأمم والممالك ، وظهور أمم وممالك جديدة فى مراحل متعاقبة من الزمان المحدود • ولم يترك هذا المؤرخ هذه الظاهرة لتمر دون تحليل لها فاعتقد أن هناك قوانين كونية تتحكم فى مقدرات ومصائر الأمم والامبراطوريات ، وتحدث هذا التغيير المنتظم

---

(٤٩) Ringgren, The Religions of Ancient Near East, p. 66 .

(٥٠) Ibid, p. 67.

فى تاريخها • ومن ملاحظة ماضى ما بين النهرين أتضح له ان هـذا المـاضى الطويل يتكون من دورات زمنية متكررة تأخذ شكلها الأولى فى فترات حكم الملوك حيث يذهب ملك ليأتى ملك جـديد ، كما تتضح فى فترات حكم الممالك حيث تذهب مملكة لتأتى مملكة جديدة فى ايقاع منتظم تحركه قوانين كونيـة • وقد ربط مؤرخ ما بين النهرين هـذه الظاهرة التاريخية بما لاحظه واعتقده فى الطبيعة ودوراتها المنتظمة • ففترات الصعود والهبوط فى مقدرات الملوك والممالك ناسبت عنده تغير الدورات الطبيعية وتجددها بعد موتها • وكما أن تجدد الطبيعة أمر من أمور الآلهة ، فهكذا أيضا التاريخ الانسانى بدوراته المتعددة يقع تحت ارادة الآلهة ومشيئتهـا •

وتعتبر ملحمة جلجاميش أهم مصـدر نستقى منه هـذا الدرس التاريخى الذى وعاه مؤرخ ما بين النهرين • فجلجاميش الملك الظـافر صاحب البطولات والمغامرات يكتشف هذه الحقيقة التاريخية المرة ، فيبدأ بحثه عن الخلود الذاتى لنفسه ، واذا تحقق له ذلك فربما يتحقق أيضـا لملكته فينجو هو وتنجو مملكته من ذلك المصير الحتمى الذى تنتهى اليـه حياة الأفراد والممالك • فالملحمة على الرغم من شكلها الأسطورى الا أنها لا تخلو من هذا المغزى التاريخى المسيطر على احداثها • ففيها اعتراف بالعجز الانسانى أمام الموت الذى يتعرض له الانسان والمخلوقات :

من ذا الذى يستطيع أن يرقى الى السماء

الآلهة وحدهم يعيشون أبد الدهر مع شمش العظيم

أما نحن البشر فأيامنا معدودات

وأعمالنا نسمة ريح (٥١) •

---

(٥١) Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago 1946, p. 101.

وفى مكان آخر من الملحمة نقرأ :

ليس هناك خلود
هل نبنى بيتا (لنعيش فيه) الى الابد
هل يقسم الاخوة ميراثهم ليدوم الى الابد
هل نفقد عقدا ليدوم الى الابد
هل يرتفع النهر ويفيض الى الابد
فمنذ القدم ليس هناك دوام
النائم والميت .. ما أشبههما
أليس كل واحد منهما يرسم صورة للموت
الآلهة العظام يجتمعون معا
وما ميتون خالقة الاقدار تقرر معهم المصائر
يقدرون معا الحياة والموت
ويجعلون الموت سرا لا يكشفونه (٥٢)

وفى مكان آخر :

يا جلجاميش ! الى أين تجرى حثيثا ؟
فالحياة التى تطلبها سوف لا تجدها .
فعندما خلقت الآلهة البشرية
جعلت الموت قدرها
واحتفظت بالحياة فى حوذتها (٥٣) .

وما ينطبق على الانسان عم لينطبق على الأمم والممالك . فحيـــاة الأمم والممالك هى أيضا فى يد الآلهة ولها نهاياتها المحددة والممالك التى تحظى بالازدهار وتكسب الانتصارات المتوالية ، هى ممالك حظيت بعناية

---

(٥٢) Ibid, p. 105.

(٥٣) Ibid , p. 96.

الآلهة ورضاها ، بينما يحل غضب الآلهة بممالك أخرى فتكون نهايتها .
فكما رضيت الآلهة عن الملك سرجون وعلى مملكته صبت غضبها على نارام سن فأصاب أكاد الدمار في عهده ، وانتهت مملكته ، لأنها لم تحظ بعناية الآلهة . والتاريخ هنا أشبه بدورات متكررة تتأرجح بين رضا الآلهة وغضبها ، بين بركتها ولعنتها ، والرخاء والازدهار الذى تمنحه . والدمار والفوضى الذى تسببه . وعلى الانسان ان يدرك هذا الدرس التاريخى وكأن التاريخ أصبحت له وظيفة تعليمية تثقيفية تهذب سلوك الانسان والأمم وتوجهه فى المستقبل . فقد استخدمت الآلهة بعض الممالك لتعطى دروسا تاريخية لممالك أخرى ، وكل مملكة كانت الوسيلة التى استخدمتها الآلهة كعقاب للمملكة السابقة عليها . وقد تستخدم الآلهة شعبا أجنبيا غريبا لتوقع عقابا على بعض الممالك التى عصى ملوكها ارادة الآلهة . وقد تتخلى الآلهة عن ملك حظى برضاها فى البداية نتيجة معصيته . وهكذا يبدو أن موقف الملوك متوقف على عهدهم مع الآلهة فلا يحدث تغييراً من جانب الآلهة فى حركة التاريخ ، وكأن الطاعة هى مصدر الاستمرار التاريخى والمعصية هى علة التغير التاريخى .

وقد اضفى هذا الفهم التاريخى لحركة التاريخ نوعا من الجمود أو ربما الثبات على نظرة انسان ما بين النهرين الى التاريخ . وعلى هذا خلا التاريخ من الحركة المسيرة له ، وأصبحت العملية التاريخية تدور فى فلك احترام أو تجاهل الارادة الالهية ، وأصبحت الأسباب والعلل الأخرى عرضية لا أثر لها فى تفسير الظواهر التاريخية وتحديد مسارها . ومن هنا فقد أهملت كل العلاقات السببية وارتبط صنع الحدث التاريخى بالسماء ، ولم يصبح للانسان أى دور يذكر فى حركة التاريخ . فما يحدث على الأرض هو انعكاس لما يحدث بين الآلهة ، حتى الصراع السياسى بين الملوك والممالك المختلفة — وهو الصراع الصانع للتاريخ الانسانى — فسر على أنه صورة للصراع بين الآلهة . ولهذا نجد مؤرخ لاجاش مثلا يفسر الصراع السياسى بين الملك لوجال زجى ملك « اوما » والملك أورو كابينا ملك لاجاش — وهو الصراع الذى انتهى بدمار لاجاش ...

يفسره هذا المؤرخ على أنه كان نتيجة لمعصية ضد الاله ننجرسو آله مدينة لاجاش ، ونجده يحمل الملك لوجال زجي والهته ندابا مسئولية وعواقب ما حدث وهكذا فصراع الملكين انما هو فى الأصل صراع بين الهيهما ، ونتيجة لتصادم ارادتيهما (٥٤) .

أما الاسباب التاريخية الحقيقية للصراع بين الملكين فتنحصر فى كون مدينتى لاجاش وأوما عدوتين تقليديتين ، ومن ثم فالنزاع بين ملكيهما ليس إلا مرحلة من الصراع المستمر بين المدينتين على السلطة فيما بين النهرين ، وفشل ملك أوما فى هذا الصراع . والذى فهم على أنه نتيجة انتقام الاله ننجرسو ــ انما يعود الى أسباب تاريخية لا علاقة لها برغبة الاله فى الانتقام لمدينته المهزومة (٥٥) .

وهكذا نلاحظ فى النهاية أن دور الانسان التاريخى دور محدود الى أبعد الحدود . فقد أمسكت الآلهة بالتاريخ وحركته فى قبضتها . وأصبح الانسان نفسه لعبة فى أيديها حتى عندما يكتفى بدور الصغير فى حياته الشخصية . فهذا الدور الصغير ، ونجاحه أو فشله فيه ، مرتبط بمدى علاقته بالهه الشخصى ، وهذا الاله الشخصى هو أحد الآلهة الصغيرة التى

---

(٥٤) يقول النص فى جزء منه : « ... أخذوا الحبوب من حقل ننجرسو وكل ما كان مزروعا وبذلك يكون سكان أوما قد اثموا بحق ننجرسو لأنهم دمروا لاجاش والسلطة التى كانت من نصيبهم سوف تنتزع منهم . لم يرتكب اروكاجينا ملك جيرسو اثما ما ، أما لوجال زاجيزى انزى أوما ، فستحمل الهته ندابا هذا الاثم على راسها » انظر : مورتكات . تاريخ الشرق الأدنى القديم ص ٦٧ وما بعدها .

(٥٥) يعلق مورتكات على هذا بقوله : « حقا لقد انتقم ننجرسو لنفسه ، اذ برهن عمل لوجال زاجيزى الذى قام به من أجل توحيد الدويلات السومرية ومركزة الشعب السومرى على أنه غير قابل للاستمرار . ويعود سبب ذلك بالتأكيد الى أن الجو المسيطر فى مختلف المدن غزاها جاء معبرا عنه .. انه لم يجد أية ركيزة من الشعب السومرى وكهنته ... ان فكرة توحيد الدول السومرية ومركزة الشعب لا يمكن فعلا أن تحقق الا على يد شعب من نوع آخر هو الشعب الاكادى السامى الذى كان قد استوطن البلاد وتأسمر بشدة منذ زمن طويل « تاريخ الشرق الأدنى القديم » ص ٦٨ .

يتمكن الانسان من الدخول معها فى علاقة شخصية لا يمكن تحقيقها مع أحد من الآلهة الكبار • فروابط الفرد بكبار الآلهـــة روابط نائية لأنه يخدمهم لا بصفته الشخصية ولكن بصفته فردا فى المجتمع ولا يتوسل اليها الا فى أزماته الشديدة وعن طريق وسيط ، وهو الاله الشخصى(٥٦) •

ويفسر النجاح الذى يصيبه الانسان فى حياته بشكل لا يجعل لأعمال الانسان قيمة تذكر • وكما يقول جاكبسون النجاح « قوة خارجية تتغلغل فى افعال الفرد وتتيح لها انتاج النتائج • فالنتائج لا تصدر عن قدرة الانسان نفسه ، لأنه أضعف من أن يؤثر على مجرى الكون تأثيرا يذكر ولا يقوى على ذلك الا الاله • ولذلك ، اذا حققت الأشياء ما كان

---

(٥٦) جاكبسون = ما قبل الفلسفة ص ٢٤٠ — ٢٤١ يعرف جاكبسون الاله الشخصى الخاص بأنه « الصلة بين الفرد وبين الكون وقواه ... وذلك لأن الآله الشخصى ليس بالنائى الرهيب ككبار الآلهة ، بل هو دان اليف كثير الاهتمام • وللمرء أن يخاطبه ويلتمس اليه ويستثير عطفه ويظهر دور الوساطة الذى يقوم به الآله الشخصى عند الآلهة الكبيرة فى رسالة موجهة الى الاله الصغير تقول :

خاطب الرب اباك ، هذا ما يقوله خادمك آبيلا داد

لم قد أهملتنى ...

اكتب الى الآله مردوك ، فأنت أثير لديه ...

وفى نص آخر يتشفع الآله الصغير الشخصى لدى الآله الكبير نيابة عن الفرد الذى فى وصايته :

ايها الآله الشمس ، خلاصهم بيدك
انا رسول ايا
ولخلاص المبتلى ارسلنى اليك
ورسالته قد تلوتها عليك
اما هذا الرجل ، ابن آلهه ، فاحكم فى قضيته
وانطق له بالحكم
واطرد المرض الخبيث من جسمة

انظر جاكبسون ، ما قبل الفلسفة ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

يأمله الفرد بل فاقت كل ما يأمل ، فلا ريب فى أن الها ما قد اهتم به وبأفعاله وآتاه بالنجاح فهو ، على حد قول سكان ما بين النهرين ، قد حصل على آله • واعتقادهم بأن الآله الشخصى هو القوة الكامنة وراء فلاح الانسان ظاهر بوضوح فى أقوال كهذه :

ليس بمقدور الانسان ، بلا اله (شخصى)

أن يكسب خبزه

ولا بمقدور الفتى أن يحرك ذراعه ببطولة فى المعركة »(٥٧)

واذا كان الانسان قد صغر شأنه فى الكون ، واضمحل دوره فى صنع التاريخ الذى تحركه الآلهة ، فان هذا لم يمنع حضارة ما بين النهرين من تعويض انسانها ومن محاولة منحه دورا لا بأس به ، لا فى مجال صنع التاريخ ، ولكن فى مجال صنع الحضارة • وطلبت منه أن يقتنع بهذا الدور وان يعتبر صنع الحضارة سبيله الوحيد للهروب من مصيره الحتمى وهو الموت • فالأعمال التاريخية لا جدوى منها ولن تمنح الانسان الخلود • كما أن الانتصارات والبطولات زائلة ، وتأتى كلها الى نهاية محتومة ، وربما لا يطول ذكرها كثيرا بعد موت الانسان الذى قام بها • أما البناء الحضارى فهو وحده القادر على مصارعة الزمن ، ويعطى اسما للانسان • وهكذا نجد ملحمة جلجاميش مثلا تعطى علاجا لمشكلة الموت يتمثل فى اتجاه الانسان الى بناء الحضارة • فهى التى تضمن للانسان البقاء بعد الموت • لقد مات جلجاميش وهذا « حق القضاء الذى فرضه أبو الآلهة انليل صاحب الجبل ، على جلجاميش : فى باطن الأرض ستنقلب له الظلمة نورا ، لن يخلف واحد من البشر أثرا للاجيال التاليه

---

(٥٧) جاكبسون ص ٢٤١ ، ويشير جاكبسون فى مكان آخر الى أن الاله الشخصى يرتبط ارتباطا مباشرا بخط الفرد ، ونصيبه فى الحياة فهو القوة المانحة للنجاح الشخصى للانسان ، والمتعاونة معه على التفكير والتخطيط ، والمسئولة عن تحقيق ما يبغيه الانسان من انجازات ، ولهذا فقد اعتبر هذا الآله الشخصى بمثابة الأب للانسان •

يضارع ما يخلفه . ان الابطال والحكماء ، مثل القمر الجديد لهم صعودهم وخفوتهم ... أى جلجاميش لقد أعطيت الملك ، هذا قدرك ، أما الخلود ، فليس مقدرا لك »(٥٨) . وفى مكان آخر من الملحمة نجد هذه السطور التى تصور نعى الشعب لجلجاميش وبكائه عليه :

لقد رقد الملك ولن يقوم ثانية
سيد كولاب لن يقوم ثانية
لقد قهر الشر ، ولكنه لن يقوم ثانية ،
رغم قوة ساعده لن يقوم ثانية
كان حكيما ، وسيم الوجه ، ولكنه لن يأتى ثانية (٥٩) ،
لقد ذهب الى الجبل ، ولن يأتى ثانية
انه ينام على سرير القدر ، ولن يقوم ثانية
ومن الأريكة المتعددة الالوان لن يأتى ثانية (٦٠) .

مات جلجاميش وبقيت آثاره تدل عليه . هذا هو المغزى الذى من أجله وضعت الملحمة . الانسان فان ولا يخلده الا عمله : « أى جلجاميش ، سيد كولاب جل حمدك . الرجل الذى كان يعلم كل شىء ، الملك الذى عرف أقطار العالم كان حكيما ، رأى الخبايا وعرف الأسرار ... وفى أوروك بنى اسوارا ، وسدا عظيما ومعبدا فى الحرم المبارك لآله السماء « انو » وآلهة الحب « عشتار » . انظر اليه لا يزال قائما حتى اليوم »(٦١)

---

(٥٨) حتى الملك القوى اعتبر ابنا لآلهه الشخصى فهو « الانسان ابن الهه » انظر :

Thorkild Jacobsen, ancient Near Eastern Religions in Religions in Antiquity edited by Jacob Neusner, Hanover, 1966, p. 64 — 67 .

(٥٩) Sanders, p. 115.

(٦٠) Ibid, p. 115 — 116 .

(٦١) Ibid, p. 59.

ويتفنن النص فى وصف أعمال جلجاميش الخالدة ويطالبنا بامعان النظر اليها والى تفاصيلها : « انظر الى جداره الخارجى المزين بالطنف ، انه يضوى بلمعان النحاس ، والجدار الداخلى ، الذى لا نظير له المس العتبة انها عتيقة ــ اقترب من الحرم ، مسكن عشتار سيدة الحب والحرب الذى لا يستطيع أى من الملوك المتــأخرين ، أو من البشر الأحيــاء أن يبنى ما يضارعه »(٦٢) .

واذا كان هذا رأى أهل مدينة أوروك ورأى الملحمة فهو أيضا الرأى الذى توصل اليه جلجاميش قبل موته . الانسان يخلد بأعماله الحضارية ومما قدمه للحضارة من بناء وعمران ، فها هو جلجاميش ، بعد أن فشلت رحلته للبحث عن الخلود ، يطلب من النوتى أرشانابى الذى اصطحبه فى رحلة العودة الى أوروك ... يطلب منه أنه يتأمل أعمال جلجاميش وكأنه يخبره اليست هذه الأعمال كافية لمنحه الخلود بدلا من السعى وراء أمــل لا يمكن تحقيقه ألا وهو الحياة الأبدية :

أى ارشانابى ، أصعد الى سور اوروك ، تطلع الى المصاطب التى قام عليها ، وتمعن فى بنائه ، أليس مبنيا من الطوب المحروق ، ثم ألم يرس الحكماء السبعة أسسه ؟ ان الثلث هو المدينة ، والثلث حدائق ، والثلث حقول يضاف اليها معبد الآلهة عشتار هذه الأجزاء والمعبد هى كل أوروك . هذا أيضا من عمل جلجاميش ... »(٦٣) .

والحقيقة أن ملحمة جلجاميش تحمل مغزى حضاريا كبيرا وتقدم لنا ما يمكن تسميته بفلسفة للحضارة مبنية على أساس نظرة متعمقــة فى

---

(٦٢) Ibid, p. 59.

(٦٣) Ibid, p. 114.

هذه الفقرة مأخــوذه من نص سومرى بعنوان « موت جلجاميش » الحــق بالملحمــة وربما كــان يمثــل جــزءا من قصيــدة طويلــة او انه قسم من قصيدة « جلجاميش وارض الأحياء » والتى تشتمل على الجزء الاكبر مما يسمى بمجموعة جلجاميش والمكونة لملحمة جلجاميش . انظــر ملحمة ساندرز ملحمة جلجاميش الترجمة العربية ص ١٠٥ .

التاريخ الانسانى • والتصور الذى نراه فى الملحمة يمكن تلخيصه فى أنه لا وجود للتاريخ بدون حضارة • فالحضارة هى الدالة على التاريخ فى عصوره الانسانية المختلفة • الملحمة مواجهة بين التاريخ والحضارة تنتهى بنتيجة ضرورية وهى التحام التاريخ والحضارة التحام النتيجة بالعلة • وفى النهاية تزول العلة وتبقى النتيجة • يزول السبب التاريخى وتبقى النتيجة الحضارية ان صح هذا التعبير • ومن هنا « فمجموعة جلجاميش » المكونة للحمته تتويج رائع للأدب الأسطورى التاريخى الذى انتجته حضارة ما بين النهرين وذلك لتصديدها العلاقة بين التاريخ والحضارة وفى اعتبارها التاريخ مقدمة للحضارة يظهر هذا فى المقارنة التى تعرضها الملحمة بين أفعال جلجاميش التاريخية وأعماله الحضارية وتعطى الديمومة والاستمرار للحضارة على التاريخ (٦٤) •

أثر الرؤية التاريخية الحضارية لشعوب ما بين النهرين على الأدب والفن :

يعبر الانتاج الفنى والأدبى لمنطقة ما بين النهرين تعبيرا جليا عن هذه النظرة التاريخية التى ذكرناها فى الصفحات السابقة • ففى هذا المجال نجد أن فنان ما بين النهرين على اختلاف عمله الفنى يلتزم فى نتاجه بفكرة اكتمال التاريخ والحضارة فى الزمان الأول القديم ، ويرى أن الآلهة قد وضعت له فى المجال الفنى النموذج المثالى الذى يجب عليه كفنان أن يتبعه ويقلده • فالفن والأدب لهما أيضا نماذجهما الأولى التى وضعتها الآلهة ، وسرعان ما انتقل الفن والأدب من فعل آلهى الى نشاط انسانى يكرر فيه الانسان عمل الآله ، وهو فى تكراره له انما يزاول

---

(٦٤) يظهر هذا المغزى ظهورا جليا فى آخر كلمات قصيدة « جلجاميش وارض الأحياء » هذا أيضا من عمل جلجاميش الملك ، الذى ... ذهب فى رحلة طويلة ، تعب فيها ، وانهكه العمل ، ثم عاد ليحفر القصة كلها على الصخر « وكأن حفر القصة على الصخر اهم لدى مؤرخ ما بين النهرين من كل شىء اخر .. فهذا العمل ، أى الحفر ، هو الدال على العمل التاريخى المضنى ولولاه ما كان للعمل التاريخى ذكر يذكر . انظر ملحمة جلجاميش ص ٩٥ من الترجمة العربية .

نشاطا دينيا يمجد فيه افعال الآلهة • بل ربما يمثل عمله جزءا من الطقوس الدينية المقامة للآلهة • وان كانت قد فقدت هذه الأعمال الفنية فيما بعد مضمونها الديني وتحولت الى أنشطة انسانية عادية وذلك بابتعادها عن مصدرها الأول وفاعلها الأول ، وهو الآله ، ففقدت بالتالى قداستها ، وربما حاولت تطوير نفسها فازدادت بعدا عن المصدر الأول •

وقبل أن يحدث هذا التطور ، كانت كل الأعمال والأنشطة الانسانية المتصلة بالسلم والحرب أنشطة مكرسة للآلهة بل وتستمد أصولها من ذلك الفعل الآلهى الأول لها • ولم يكن يفرق انسان ما بين النهرين بين ما هو دنيى وما هو غير دينى فى نشاطه اليومى ، بل انه لم يعرف هذه التفرقة ، فكل الأعمال والأنشطة عنده دينية حتى وان كانت فى ظاهرها أفعالا اقتصادية ، أو صناعية ، أو غير ذلك • وهذا بلا شك تعبير اصيل من جانب انسان ما بين النهرين عن وحدة الحياة الانسانية رغم اختلاف العناصر المكونة لها ، وذلك بسبب عودة هذه العناصر الى أصل واحد هو أفعال الآلهة الأولى التى أصبحت نماذج وأنماط أولية تحتذى وتقلد وتكرر من جانب الانسان •

وحرصا على تقليد افعال الآلهة وتكرارها تقديسا لها ، أو كجزء من حياة الطقوس الدينية المرتبطة بها لم يسع فنان ما بين النهرين الى الابداع فى أعماله الفنية والأدبية ، أو الالتزام بأساليب فنية وأدبية تدفعه الى تطوير أعماله،والبعد بها عن أصولها القديمة•ففى مجال الأدب نجد نشاطه ينحصر فى تقليد النماذج الأدبية القديمة بأن يتفنن فى نسخ النصوص الأدبية وتلخيصها أو تفسيرها ، وربما ترجمتها ، دون أدنى محاولة لتحسينها ، أو تطويرها أو نقدها ، أو ادخال تعديلات جوهرية على أفكارها الأساسية • ولا شك فى أن الالتزام بهذا الموقف التقليدى لم يكن نتيجة ظهور مدارس أدبية تسعى الى التجديد فى الأشكال الأدبية وموضوعاتها ، ولكنه يعود الى سبب أساسى ، وهو أن الأديب أو الفنان كان ينظر الى عمله على انه وظيفة دينية ، وليس نشاطا مستقلا

يعبر به عن مشاعره الذاتية • ولهذا كان يراعى الدقة فى تقليده للأصول الأدبية والفنية الأولى ، ويقيم مقاييسه واحكامه الفنية على أساس علاقة عمله بالأنماط الأولية ومدى بعده أو قربه من النموذج الأول •

وهناك أدلة كثيرة تشـــير الى هذا الارتبـــاط بين أدب وفن ما بين النهرين وبين الأصول الأدبية والفنية الأولى ، وتشير أيضا الى حرصه على محاكاتها وتقليدها • من هذه الأدلة نجد أنه على الرغم من اختلاف عصور تاريخ ما بين النهرين وما أتت به المتغيرات السياسية فى كل عصر جديد ، نجد أنه لم يقابل هذا التطور التاريخى تطور مواكب فى مجالى الأدب والفن • فقد ظل الانتاج الأدبى والفنى على ما هو عليه ، وكأنه لا يتأثر تماما بتغير الممالك • لقد استمرت الأصول القديمة تمارس تأثيرها المباشر على عقل ووجدان الأديب والفنان ، رغم تباين العصور والأزمان • والعلة فى هذه الظاهرة هى أن النتاج الأدبى والفنى ظل مرتبطا بالدين ، ومن هنا لم يتأثر الا ظاهريا بما يجرى على الساحة السياسية • صحيح أن النصوص الأدبية القديمة قد خضعت لبعض التغيير • ولكن الأمر لم يتعد حذف اسم اله ووضع اسم آله جديد مكانه ، واستمر المضمون على ما هو عليه • وقد كان تغيير اسماء الآلهة التعبير الوحيد عن التغيير السياسى ، وما تبعه من زوال اله مسيطر ، وظهور اله مسيطر جديد • والمثال الواضح على ذلك ما حدث مع الآلهين القوميين أو المحليين آشور ومردوك • ففى فترة ازدهار مدينة آشور سياسيا أصبح آلهها المحلى هو المذكور فى الأساطير • ومع زوال سلطان آشور وظهور بابل على مسرح السياسة فى منطقة ما بين النهرين يأخذ الاله مردوك مكان الاله آشور فى الاساطير والنصوص الدينية مع الابقاء على مضمون النصوص فى معظم الأحوال • وتعطينا قصة الخلق مثالا واضحا على هذه الظاهرة • فهناك قصة خلق سومرية الأصل ، ثم يظهر بعدها عدد من قصص الخلق لا تختلف الا فيما يتعلق بأسماء الآلهة • وفى هذا يقول هوك : « ان الفكر الاسطورى لمنطقة ما بين النهرين وصلنا فى أشكال سومرية وبابلية وآشورية • وبينما لا يوجد الا فارق بسيط جدا بين الأشكال البابلية

والآشورية لأية أسطورة نجد فوارق أساسية بين الشكل السومرى لقصة الخلق وبين الشكل الآشورى ــ البابلى (لنفس القصة) »(٦٥) .
واذا كانت هناك اختلافات بين قصة الخلق السومرية وقصة الخلق البابلية الآشورية فان هناك وجوه تشابه عديدة بين نصوص أسطورية سومرية أخرى ونظائرها فى الأدب البابلى ــ الآشورى . ومن ذلك مثلا أسطورة « نزول عشتار الى العالم السفلى » ، وأسطورة « الطوفان » الواردة فى ملحمة جلجاميش . فهاتان الاسطورتان وغيرهما تشيران الى أن الأدب البابلى ــ الآشورى يستمد أصوله من الأدب السومرى بل وتشيران أيضا الى أن الأدب البابلى ــ الآشورى انما يكرر فى بعض اساطيره ، الأصول السومرية مع اجراء التعديل اللازم فى أسماء الآلهة ، وربما الاشخاص والاماكن والممالك . ويؤكد كريمر هذه الظاهرة بقوله : « ان اساطير الاكاديين (أى البابليين والآشوريين) مستمدة الى حد كبير من أشكال أولية سومرية . واثنان منها على الأقل ــ « نزول عشتار الى العالم السفلى » وقصة الطوفان كما تروى فى ملحمة جلجاميش ــ تطابقان تماما أصولا سومرية معروفة . وحتى هذه الأساطير التى ليس لها مقابل سومرى تحتوى على موضوعات وأفكار اسطورية رئيسية تعكس أصولا سومرية . وعلاوة على هذا أن معظم الآلهة المذكورة هى جزء من مجمع الآلهة السومرى . وهذا لا يعنى أن الشعراء الاكاديين قلدوا فقط نماذج الشعراء السومريين . فقد ادخلوا تغييرات وتعديلات كثيرة فى الموضوع والحبكة (الفنية) . ولكن رجال الأدب الاكادى كلهم لم يستطيعوا الهروب من التأثير العميق والشامل لتراثهم السومرى »(٦٦) . ويشير سدنى سميث الى ظاهرة تستحق الذكر فى هذا المجال . فهو يؤكد على أن كتاب ما بين النهرين قد عكفوا فى فترات معينة على نقل مادة

---

(٦٥) S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, p. 19.

(٦٦) S. N. Kraemer « Mythology of Sumer and Akkad » in Mythologies of the Ancient World, Ed. with an introduction by S. N. Kraemer, Double day & Co., N.Y., 1961.

الاساطير الأساسية بأسلوب العصر الذى يعيشونه • وربما كان هذا هـو السبب فى تكرار نصوص كثير من الأساطير • يقول سميث : « من المؤكـد أن الكتاب الآشوريين قد انشغلوا بنقل الأدب الذى استعاروه من بابل ، وتغييره من أسلوب امبراطورية بابل الأولى الى الشكل (الأسلوب) الذى وجدناه عليه فى مكتبة آشور بانيبال »(٦٧) ويؤكد هذا الرأى أن عملية نقل الاساطير بلغة وأسلوب العصر الجديد لم تشتمل على تغيير جذرى لمـادة الاساطير ، فمعظم آلهة آشور عبدت فى بابل • وكذلك احتفل فى آشور وبابل بنفس الأعياد والمواسم الدينية وفى نفس المواعيد بل وبنفس الطريقة (٦٨) • ومعظم الاساطير سبق أن تمت عملية نقلها من أصولها السومرية بواسطة الساميين • فهناك اذن وحدة فكرية دينيـة ربطت هذه المـادة الأسطورية ، وحافظت على جوهرها عند نقلهـا ، أو ترجمتها بأسلوب جديد •

ومن الأدلة الأخرى على ارتبـاط أديب وفنـان ما بين النهرين بالأصول الأدبية والفنية الأولى أنه ، كما يلاحظ من أعماله ، لم يكن يهتم بذكر اسمه أو نسبة العمل الأدبى أو الفنى الى شخصه • وربما كان هذا هو السبب فى عدم معرفة أسماء أدباء وفنانى ما بين النهرين الذين تركوا هذا التراث الهائل • صحيح أن الأدب والفن فى أشكالهما القديمة يعتبران تراثا شعبيا تتناقله الاجيال ، وغالبا ما يكون مجهول المؤلف الا أن بعض الشعوب القديمة فى منطقة الشرق الأدنى القديم وما جاورها من مناطق عرفت الى جانب الأدب والفن الشعبيين ، أعمالا أدبية وفنيـة معروفة المؤلف • ومن بين هـذه الشـعوب المصريون والاسرائيليون والاغريق • وعلى كل حال احتفظت بعض المصادر الأدبية والفنية لمنطقة ما بين النهرين بأسماء بعض النساخ ، وربما يعنى هـذا أن ناقل النص

(٦٧) Sidney Smith, Early History of Assyria to 1000 B. C. London, 1928, p. 334.

(٦٨) Hooke, p. 38.

أو ناسخه أكبر قدرا من الكاتب المبدع ، أو أن هذا الأخير لم يكن له وجود يذكر • هذا الى جانب أهمية الوظيفة الدينية للناسخ فى نسخ النصوص ، وتقليد الأعمال الفنية من أجل العمل على انتشارها ، وتداولها فى أمور تخص الحياة الدينية • وربما يعود السبب فى عدم ظهور شخصية الكاتب المبدع فى أدب ما بين النهرين الى سيطرة الأعمال السومرية على عقل ووجدان الآشوريين والبابليين لدرجة لم تسمح لأصحاب المواهب الأدبية بالظهور ، أو أن هؤلاء ، ان كان لهم وجود ، قد انهمكوا فى تدريس ونسخ النصوص القديمة مثلهم مثل غيرهم • والواقع أن معظم النشاط الأدبى فى المنطقة قد اتخذ من الأعمال السومرية محورا له يتضح هذا من قول كريمر : « استمرت الأعمال الأدبية السومرية دون عائق يقف فى طريقها خلال النصف الأول من الألف الثانى ، على الرغم من حقيقة أن اللغة الاكادية السامية كانت تحل تدريجيا محل اللغة السومرية كلغة للكلام فى بلاد سومر • ففى المدرسة (الايدوبا) التى كانت تعمل خلال فترة سلالة « ايسن » كلها ، بل وحتى فيما بعد تلك الفترة ، كانت الأعمال الأدبية القديمة تدرس وتستنسخ وتنقح بنشاط وتحمس ، وبعناية وتفهم ، حتى أن الأعمال الأدبية التى وصلت الينا كلها تقريبا لم تعرف الا من نسخ وتنقيحات أعدت فيما يمكن وصفة بفترة ما بعد الايدوبا (أى المدرسة) السومرية »(٦٩) ولم يتوقف الأمر عند نسخ النصوص القديمة • ولكن اتجه الابداع وجهة تناسب هذا الارتكاز على تراث سومر الأدبى • فبدلا من أن يبحث كاتب ما بين النهرين فى عصور الآشوريين والبابليين عن موضوعات وأشكال واساليب أدبية جديدة نجده يلجأ الى ابتداع أعمال أدبية سومرية • وقد تمكن من هذا بفضل احتفاظه باللغة السومرية كلغة للكتابة الى جانب استخدامه للاكادية الساميةكلغة للحديث والكتابة أيضا • ويؤكد كريمر على هذه الظاهرة بقوله : « ان المعلمين والشعراء والكتاب الناطقين على ما يفترض

---

(٦٩) كريمر ، السومريون ، ص ٢٣٠ •

باللغة الاكادية ، الذين كانوا يؤلفون الهيئة العاملة فى الـ « ايدوبا » ابتدعوا أعمالا أدبية سومرية جديدة على الرغم من أنهم كانوا يحذون فى أعمالهم ــ وهذا أمر طبيعى جدا ــ حذو الوثائق القديمة فى الشكل والمحتوى والأسلوب والنموذج »[70] ٠

وقد كان لهذه الظواهر أثرها على شكل أدب وفن منطقة ما بين النهرين اذ صبغته بصبغة خاصة ، وأعطته مجموعة من الخصائص ميزته عن غيره من آداب وفنون العالم القديم ٠ وأولى هذه الخصائص التى ترتبت على هذه النظرة الأدبية والفنية لشعوب ما بين النهرين أن أصبح من الصعب تمييز التطور التاريخى للأسلوب الأدبى والفنى لهذه المنطقة ــ فمن المعروف أن كل أدب وفن يمر بعد نشأته الأولى بمراحل من التطور يتأثر فيهـا بظروف البيئة وبالعوامل السياسية والاقتصادية وغيرها ٠ كما يمر بمراحل ازدهار وضعف شأنه شأن بقية الأنشطة الانسانية ٠ هذا الوضع لا ينطبق تماما على حال الأدب والفن فى منطقة ما بين النهرين ٠ فالتطور التاريخى غير معترف به من حيث المبدأ ٠ وذلك لأن كل الأنشطة الانسانية ، ومن بينها الأدب والفن ، بدأت مكتملة ناضجة لأنها أفعال الآلهة الأولية ٠ ومن بعدها تحولت الى أنشطة انسانية يكرر فيها الانسان فعل الآلهة ٠ ومعنى هذا أن الاشكال الأدبية والفنية الأولى أكثر تطورا وكمالا من الأشكال المتأخرة ٠ لأن الأولى صنعتها الآلهة بينما الثانية تقليد انسانى لمـا صنعته الآلهة ، بل وتعبير عن تطلع انسانى الى الاقتراب من النماذج الأدبية والفنية الأولى ٠ فهناك اذن شعور ذاتى داخلى لدى أديب وفنان ما بين النهرين يولد لديه قصورا أدبيا وفنيا فحواه أنه مهما بذل من جهد فهو لن يصل الى ما وصلت اليه الأشكال الأولى ، وربمـا نزيد على ذلك القول بأن هناك رادعا دينيا متسلطا على عقل ووجدان أديب وفنان ما بين النهرين يمنعه من الاحساس بامكانية التفوق على النماذج الأولى ٠ بل ويجعل من هذا الاحساس ان وقع ، ما يمثل معصية دينيــة

---

(٧٠) المرجع السابق ص ٢٣٠ ٠

نتيجة امكانية تحدى الانسان لأفعال الآلهة ، ومن ثم التعرض لسخطها وعقابها •

هذا الاعتقاد الأساسى فى الأشكال الأولية المتكاملة للأدب والفن ترك اثره الواضح على هذين النشاطين • فالموضوعات الأدبية والفنية واحدة متكررة ، ولا تختلف الا فى درجة دقتها الفنية ، ودرجة تمثلها للشكل الأول ، ولا يصح أن نستخدم مع مثل هذا الأدب والفن أى تفسير تطورى • وذلك لأن الفلسفة العامة التى تحكم نظرة شعوب ما بين النهرين فلسفة لا تؤمن بالتطور أو التقدم ، ولا تعتقد ان الاشياء بدأت بسيطة ثم تدرجت فى مراحل للتطور الى أن أصبحت على شكلها المركب المعقد الذى نعرفه • ولكن تعتقد فى أن الأشياء بدأت كاملة اكتمال الحضارة الانسانية من البداية لأنها الهية الصنع ، وعلى الانسان أن ينظر الى هذه الأشياء على أنها تمثل قمة الابداع الحضارى •

ومن آثار هذا الاعتقاد نجد أن أديب وفنان ما بين النهرين لم يسع الى خلق شخصية أدبية وفنية مستقلة ، ولم يرغب فى الابداع الذاتى ، بل حرص على التعبير الجماعى الموضوعى الذى لا يتغير ، والبعد عن التعبير الأدبى والفنى الحر ويشبه أحد علماء الحضارات السامية القديمة فنان ما بين النهرين بصاحب الحرفة المتقن الذى يحرص على نقل التفاصيل الدقيقة للنموذج الذى تعلمه ، والذى لا يهتم فى نفس الوقت بوضع اسمه على ما ينتجه من أعمال • وهذا جعل من الصعب التعرف على شخصية الفنان ، أو على أى نسق فنى معين وراء العدد الهائل من الإنتاج المتكرر المتشابه [٧١] • وقد اكتسبت الأعمال الأدبية صفات تعكس هذا الحرص الذى اتصف به فنان ما بين النهرين حيث امتلأت مادة الاساطير والقصص بالنعوت الجامدة والتكرار المطول ، وبالصيغ المعادة

---

(٧١) S. Moscati, Ancient Semitic Civilization.
الترجمة العربية ص ١٠٦ •

وبالأوصاف المفصلة بروية وبالخطب المطولة (٧٢) . ونجد أيضا ان الكتاب لم يهتموا بالبناء الأدبى المتماسك ، واتجهت قصصهم الى التجوال الواسع بدون ترابط وفى رتابة ملحوظة (٧٣) . ومن ناحية أخرى لم تظهر فى أعمالهم الرغبة فى التعبير عن الاحساس الذاتى العاطفى المتطور لشخصيات الاساطير والقصص ، اللهم الا اذا استثنينا عملا مثل ملحمة جلجاميش . وفيما عدا ذلك يظهر أبطال الاساطير والآلهة فى شكل نماذج عامة ليس هناك ما يميزها بعضهما عن بعض . ويجب أن نفهم هذه الصفات فى ضوء الوظيفة الدينية للأدب والفن . ومن ثم فالكاتب محدود باطار هذه الوظيفة ، ولم يكن الهدف من انتاجه امتاع الحاسة الذوقية لدى انسان ما بين النهرين ، بل الوفاء بمتطلبات وظيفته الدينية فى انتاج أدب وفن يخدم الحياة الدينية أولا وأخيرا . وأول متطلبات هذه الوظيفة أن يهمل الفنان شخصيته الفنية ، ولا يحاول ابرازها فى أعماله ، وان يحرص أيضا على اتباع أسلوب فنى رسمى معبر عن وجهة جماعية غير فردية .

وهكذا تلون الأدب والفن فى نهاية الأمر بالفلسفة التاريخية التى سادت فكر ما بين النهرين فجاءت الأعمال الأدبية والفنية مرتبطة بمثال أولى كان من نتيجته اهمال عنصر التاريخ فى الأدب والفن ، وعدم الاعتراف بأى تطور تاريخى مواكب ، بل وضع الفنان نصب عينيه مثالا فنيا هو الكمال الفنى فى ذاته ، ثم تأتى الأعمال البشرية فى شكل محاولات مستمرة فى سبيل الاقتراب من هذا المثال الفنى الذى هو قمة التطور من ناحية ، والذى لم يمر بمراحل نمو فنية من ناحية ثانية . وهكذا تخلو نظرية الفن والأدب فى فكر ما بين النهرين من تأثير التاريخ وتطوره . فالفن عودة الى بداية الأشياء عندما كانت الحضارة ، هبة الآلهة للانسان ، فى أوج مجدها وقمة ازدهارها .

* * *

---

(٧٢) كريمر ، السومريون ص ٢٣٢ .
(٧٣) نفس المرجع ص ٢٣٢ .

خاتمـــــة :

وبعد هــذا العرض التحليلى للفهم التاريخى عند شـــعوب ما بين النهرين نرى أن نختتم هــذه الدراسة بتوضيح التأثيرات الايجابية والسلبية لهذه الرؤية الدينية التاريخية على حياة انسان ما بين النهرين •

واذا بدأنا بالتأثيرات السلبية لهذه الرؤية التاريخية وجدنا أن لهذا الجانب السلبى أصــوله الدينية • فقد أدى الاعتقاد فى وصـــول حركة التاريخ الى نهـــاية محتومة سواء فى حياة المجتمع ككل ، أو فى حياة الفرد ••• أدى هــذا الى انتشـــار نزعة تشاؤمية انفرد بها تاريخ ما بين النهرين ، وظهرت انطباعاتها فى أدبه وفنه • وتعود هذه النزعـــة التشاؤمية الى غياب الاعتقاد فى اســتمرار الحياة الانسانية بعـــد الموت • فتاريخ الانسان ينتهى بموته ، وبعـــد الموت يتساوى الناس لا فضل لخير على شرير ، فالكل فى ظلمة دامسة(٧٤) • ومعنى هــذا غياب مفهوم الثواب والعقاب(٧٥) الذى يحقق العدالة ، ويضمن لفاعل الخير الثواب فى حياته ، ويجازى الشرير على ما قدم من شر •

هــذا الموقف أدى الى الاحساس بالرهبة من الموت ، والخوف مما سيقع بعـــد حدوثه • وقد عبر عن هــذا الاحساس بصدق فى أكثر من عمل أدبى وبالنصوص فى ملحمة جلجاميش • ولهذا السبب لم تكن حياة انسان ما بين النهرين حياة ســعيدة مطمئنة فالموت فى انتظار ، ولا أمل على الاطلاق فى أن تكون أوضاع ما بعـــد الموت مخففة لحدة

---

(٧٤) Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, The University of Chicago Press, 7th ed., 1970, pp. 222 - 223 .

(٧٥) Georges Contenau, Everyday Life in Babylon and Assyria Norton & Co., N.Y., 1966, p. 300.

الرهبة التى يشيعها الموت بين الناس فهى أوضاع مجهولة ، والصـــورة المدركة عنها صورة قاتمة جدا • ويقارن مؤرخ الأديان براندون بين هذا الوضع فى ما بين النهرين ومقابله فى مصر القديمة بقوله : « ان الاهتمام الشديد الذى أبداه المصريون تجاه الموت ، والذى يظهر واضـــحا فى موميائهم ، ومقابرهم واستعداداتهم للموت ، وبردياتهم الجنائزية ـ كان اهتماما يغمره التفاؤل • وعلى هـــذا فقد كان المصرى القديم ينظر الى مصيره نظرة متفائلة معتقدا أنه من خلال العناية الآلهية وبمجهوده الشخصى ، يستطيع أن يواصل وجوده الشخصى فى العالم الآخر وفى حالة ســـعادة • أما مواطن ما بين النهرين ، سومريا كان ، أو بابليا ، أو آشوريا فلم يكن لديه مثل هـــذا الأمل • فقد كان التفكير الحشرى فى ديانته تفكيرا سوداويا • فقد طلب منه الاعتقاد فى أن الآلهة قد خلقت البشرية لخدمتها ببناء المعابد وتقـــديم الأضحيات المعتـــادة • وقد كان هـــذا هو السبب الوحيد لوجود البشرية وفيما عـــدا ذلك لا يوجد شىء تطمح اليه أو تأمل فيه البشرية ••• أما العنـــاية الآلهية فهى شىء يمتد فقط الى هـــذه الحياة الدنيا ، وذلك لأن الآلهة قد حجزت الخلود ، عن المخلوقات • وهكذا فحتى حياة العبـــادة الخالصة للآلهة لا جدوى منها ، فمصير الانســـان كفرد أصبح محدودا بسنوات حياته فى هـــذا العالم »[٧٦] •

والحقيقة أن الأفكار الحشرية فى ديانة ما بين النهرين تبعث على التشاؤم الشديد فيما يتعلق بحياة ما بعـــد الموت ، بل وتثير كثيرا من الشكوك فيما يتعلق بالحياة الدنيا نفسها • ففى عالم ما بعد الموت لا فرق بين فاعل الخير وفاعل الشر ، فالجميع فى حالة بؤس شديد • فالآخرة هى

---

(٧٦) S.G. F. Brandon « The Epic of Gilgamesh, a Mesopotamian Philosophy of Life » Religion in Ancient History, Studies in Ideas, Men and Events, Charles Scribner's Sons, New York 1969, p. 151 .

« أرض اللاعودة » بالنسبة للجميع (٧٧) • وهذا يثير الشك فى قيمة المبادىء الدينية والأخلاقية ، وفى جدوى اتباع النظام الأخلاقى والقوانين التشريعية التى تطورت فى ظل حضارة ما بين النهرين ، بل وتدعو الى الشك فى قيمة الحياة الانسانية ذاتها • وقد عبرت ملحمة جلجاميش أحسن تعبير عن كل هـذه الأحاسيس والشكوك • وقد زادت العلاقة السلبية بين الآلهة والبشر من سوء الأحوال النفسـية لانسان ما بين النهرين • فهى أشـبه بعلاقة الأسياد بالعبيد كما اختفت معها مفاهيم الشـفقة والحب ، فالاله رب سريع الغضب ، ولا يتوانى فى توقيع العقاب ان لم يسرع الانسان اليه بالصلاة والتوسل والقرابين • ولهذا لا يوجد فى ديانة ما بين النهرين ما يقابل مفهوم الله الحب فى ديانات أخرى معاصرة لها(٧٨) •

ويقابل هذا الجانب السلبى فى حياة مجتمع ما بين النهرين جانـب آخر ايجابى ومناقض فى تأثيره • وأول هـذه التأثيرات الايجابية نجد أن خضوع الانسان التام لارادة الآلهة ، وتحكم الآلهة فى حركة التاريخ قد ترك انطباعا لدى انسان ما بين النهرين بأن الهدف الأساسى لحياتـه هو خدمة الآلهة • وقد أدت عمومية هـذا الانطباع الى التأثير المباشر على الحياة العـامة فى بلاد ما بين النهرين • وكانت لها أيضا نتائج كبيرة بالنسبة لبناء مجتمع ما بين النهرين • فالخضوع للآلهة جعل الجميع يحسون بالمسـاواة ، فالجميع متساوون فى خدمة الآلهة • وربما كان لهذا الشـعور تجاه الآلهة أثر فى ظهور بوادر الديمقراطية وتطورها داخل البناء السياسى فى منطقة ما بين النهرين ، وظهور أولى المؤسسات الديمقراطية فى الشرق الأدنى القديم •

ومن ناحية أخرى كان لهذا الشـعور بالخضوع التام للآلهة دور

---

(٧٧) Contenau, Everyday Life in Babylon and Assyria, p . 299.

(٧٨) Ibid, p. 262.

عملى فى مجتمع ما بين النهرين . ويظهر هــذا الدور فى شــكل الجهد الجماعى المنظم الذى نتج عنه فى النهــاية مجتمع مخطط متحضر ، يتكون من مجموعة من المــدن التى عبرت عن الوحدة السياسية ، الى جانب الوحدة التى عبر عنها المعبد ، وما نشأ حوله من حياة اجتماعية اقتصادية الى جانب النشــاط الدينى الأساسى للمعبد . فقد كان مجتمع المعبد مؤسسة دينية تنظم الحياة الاجتماعية للمجتمع . وفى النهــاية يمكن القول بأن حضارة ما بين النهرين تعود فى أساسها الى هــذا الجهد المنظم للجماعة فى خدمة المعابد المنتشرة فى أرجاء المــدن والقرى . وكأن الخضوع الانسانى للآلهة ، والانضمام الى مجتمع المعبد تعبيرا عن هــذا الخضوع ، هو المسئول الأول عن البناء الحضارى للمنطقة . وهــذا بطبيعة الحال من أهم النتائج الايجابية فى حياة انسان ما بين النهرين وفهمه الخاص للتاريخ والحضارة .



المصـــادر والمراجــع

المراجع العربيـــة :

ـ ذ . عبد الحميد يونس « الفولكلور والميثولوجيا » مجلة عالم الفكر . العـــدد الخاص عن المـــأثورات الشـــعبية . المجلد الثالث . العـــدد الأول ، ١٩٧٢ .

ـ د . عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القـــديم . الجزء الأول . مصر والعراق . القاهرة ١٩٦٧ م .

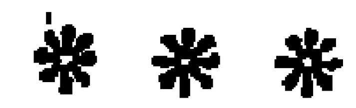
ـ د . شـــاكر مصطفى : « التاريخ هل هو علم » ؟ مجلة عالم الفكر ، العدد الخاص عن فلسفة التاريخ . المجلد الخامس ، العـــدد الأول ، ١٩٧٤ .

ـ د . محمد صواد حسين : « صناعة التاريخ » . مجلة عالم الفكر . العـــدد الخاص عن فلسفة التاريخ . المجلد الخامس . العـــدد الأول ، ١٩٧٤ م .

المراجع العربيـــة المترجمة :

ـ هـ . فرانكفورت : ما قبل الفلســـفة ، الانسان فى مغامرته الفـــكرية الأولى ، تأليف هـ . فرانكفورت وآخرون . ترجمـــة جبرا ابراهيم جبرا . منشـــورات دار مكتبة الحياة . بغداد ١٩٦٠ .

ـ أ . مورتكات : تاريخ الشرق الأدنى القـــديم . ترجمـــة توفيق سليمان وآخرون . دمشق ١٩٦٧ .



المراجع الأجنبية :

S.G.F. Brandon, « The Epic of Gilgamesh, a Mesopotamian Philosophy of Life » in his, Religion in Ancient History, Studies in Ideas, Men and Events, Charles Scribner's Sons, New York, 1969 .

G. Contenau Everyday Life in Babylon and Assyria, Norton & Co., New York, 1966.

H. Frankfort, The Birth of Civilization in the Near East, Doubleday & Co., New York 1950.

A. K. Grayson and W. G. Lambert, « Akkadian Prophecies » in, Journal of Cuneiform Studies, 1964 .

A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago University Press, 1946.

S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology , Penguin Books, Baltimore, 1963 .

Thorkild Jacobsen, « Ancient Near Eastern Religions » in, Religions in Antiquity edited by Jacob Neusner, Hanover, 1966.

G.S. Kirk, Myth : Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures, Cambridge University Press, 1970 .

S. N. Kramer, History Begins at Sumer, Doubleday & Co., New York 1959.

S.N. Kramer, The Sumerians, Chicago University Press, 1963.
ترجمه الى العربية فيصل الوائلي ، الكويت . وكالة المطبوعات .

S. N. Kramer, Sumerian Mythology, University of Pennsy. lvania Press, 1961.

S. N. Kramer, Mythologies of the Ancient World, ed. with an introduction by Kramer, Doubleday & Co., N. Y., 1961.

S. Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times, Doubleday & Co., New York 1962 .

S. Moscati , Ancient Semitic Civilizations, London, 1957.

ترجمة الى العربية د .. السيد يعقوب بكر وراجعه د .. محمد محمد القصاص .

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر .. القاهرة .

A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia , Chicago University Press., 1964 .

J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, Princeton, 2 nd edition , 1955.

H. Ringgren, Religions of the Ancient Near East, translated by J. sturdy, the Westminster Press, Philadelphia, 1973.

N.K. Sanders , The Epic of Gilgamesh, Penguin Books , 1960.

ترجمه الى العربية محمد نبيل نوفل وفاروق القاضى .. دار المعارف .. القـــاهرة ..

S. Smith, Early History of Assyria to 1000 B.C., London , 1928 .

E.A. Speiser, «Ancient Mesopotamia» , in The Idea of History in the Ancient Near East edited by Robert C. Dentan, Yale University Press , 4 th Printing 1967 .



الباب الثاني

دراسات دينية

المبحث الأول : منهج ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة .

المبحث الثاني : خصائص الديانة اليهودية في ضوء مقارنتها بالديانة السامية القديمة

المبحث الأول

منهج ابن الكلبى فى دراسة الديانة العربية القديمة

تمهيد : علم تاريخ الأديان عند المسلمين ـ ابن الكلبى كمؤرخ للأديان ـ مصادر ابن الكلبى فى دراسة الديانة العربية القديمة ـ منهج كتاب الأصنام فى الوصف الدينى ـ نظرية ابن الكلبى فى طبيعة الديانة العربيـة القديمة •

تمهيد : علم تاريخ الأديان عند المسلمين :

علم تاريخ الأديان من العلوم الأساسية فى التراث الاسلامى وان لم يلق عناية كافية من الدارسين المسلمين • وفى الغرب يعتبر علم تاريخ الأديان The Science of the History of Religions أحد العلوم الهامة فى دراسة الظاهرة الدينية • وقد اعتبره علماء الغرب علما غربيا فى منهجه وفى مضمونه • وكان هذا الحكم نتيجة لجهل علماء الغرب بما أنتجه المسلمون من تراث فى هذا المجال • فهذا العلم الذى عرفه الغرب فى القرن التاسع عشر الميلادى هو من خلق البيئة الاسلامية فى القرون الأولى للهجرة ، وله جذور تعود به الى بداية الاسلام • ويعد هذا العلم آخر ما وصلت اليه العقلية المنهجية العربية فى دراسة الدين •

وهذا العلم كما يبدو من التراث الضخم الذى أنتجه المسلمون الأوائل علم قديم عند العرب ، وفى هذا يقول الشهرستانى أحد أساطين علم الأديان : « اعلم أن العرب فى الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم : أحدها علم الأنساب والتواريخ والأديان »[1] • والنوع الثانى من العلوم حسب تقرير الشهرستانى هو « علم الرؤيا » والنوع الثالث « علم الانواء »[2] • ويرد فى رسائل اخوان الصفاء : « واعلم يا أخى أن العلم علمان : علم الأبدان وعلم الأديان »[3] وفى هذا اشارة واضحة الى أهمية العلم • ولعلم الأديان فى التراث الأوروبى •

---

(١) محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستانى : الملل والنحل . تقديم واعداد د . عبد اللطيف محمد العبد . مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٧٧ • ص ٥٨٠ •

(٢) المصدر السابق ص ٥٨٣ •

(٣) رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء . المجلد الرابع ، دار بيروت للطباعة والنشر . بيروت ١٩٥٧ . ص ١٦ •

تسميات مختلفة ، منها التسمية الألمانية Religions wissemschaft وهى التسمية التى يفضلها معظم مؤرخى الأديان نظرا لاحتفاظ الكلمة الألمانية Wissenschaft بالمعنى العلمى الذى يريده علماء تاريخ الأديان لعلمهم ، وضياع هذا المعنى فى الكلمات المقابلة فى اللغات الأخرى ، وخاصة كلمة Science الانجليزية . وأخذ العلم فى الغرب تسميات أخرى منها History of Religions « تاريخ الأديان» Comparative Religions « الديانات المقارنة » ، وكذلك Phenomenology of Religions علم « فينومينولوجيا الأديان » أو بالتقريب « علم ظاهرة الأديان »(٤) . وكلها تسميات تدور فى فلك التسمية العربية القديمة « علم الأديان » التى وردت عند الشهرستانى وفى رسائل اخوان الصفاء .

ويحاول هذا العلم وصف الظاهرة الدينية المستقلة فى ديانة واحدة أو الموجودة فى مجموعة من الأديان وصفا متكاملا يهتم بكل العناصر

---

(٤) انظر فى ذلك :

د . محمد عبد الله دراز : الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان دار العلم ـ الكويت ـ ١٩٧٠ .

د . اسماعيل راجى الفاروقى : فى تاريخ الاديان . مجلة كلية الاداب جامعة القاهرة ، المجلد ٢١ جـ ١ ، ١٩٥٩ وكذلك المجلد ٢٥ جـ ١ ، ١٩٦٣ .

M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, World Pub. Co., New York, 1972.

R. Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leiden, Brill, 1967.

W.C. Smith, « Comparative Religion : Whither and Why; » in, the History of Religions, Essays in Methcdology, Chicago, 1970.

J. Wach, The Comparative Study of Religions Columbia Univ. Press, N. Y., 1969.

M. Yinger , The Scientific Study of Relingion, N. Y., 1971.

المكونة للظاهرة الدينية والعوامل المكونة للتجربة الدينية عند الانسان(٥) الا أن التسمية التى اتخذها هـذا العلم فى العصر الحديث فى التراث الغربى ما هى الا تسمية عربية قديمة ترجمت حرفية فى اللغات الأوربية وكانت الدراسات الدينية السابقة تهتم بجانب واحد فقط من هـذه التجربة ، فاهتم المؤرخ مثلا بالعنصر التاريخى فى الظاهرة الدينية ، واهتم عالم النفس بالجانب النفسى فيها واهتم عالم الاجتماع بالجانب الاجتماعى ، وهكذا بالنسبة لبقية الاتجاهات العلمية • ونتيجة لهـذا التعصب العلمى لجانب من جوانب الظاهرة الدينية جاءت المعالجـة العلمية للظاهرة الدينية معالجة ناقصة منهجا ومضمونا • ولعل أهـم ما وجه اليها من نقد هو ما تتعرض له الظاهرة الدينية ، وبالتالى التجربة الدينية عند الانسان ، من تفتيت وتجزئة لوحدة الظاهرة والتجـربة الدينية ، وعلى الرغم من النجاح الذى اصابته هذه الاتجاهات العلمية فى مجال اهتمامها الا أنها جميعا فشلت فى اعطاء صورة متكاملة للدين كظاهرة • وكان على من يرغب فى فهم الظاهرة الدينية أن يبحث عن مادته فى هذه الاتجاهات المتباينة • ومن هنا أصبح هدف علم تاريخ الأديان توحيد الدراسات المتعلقة بالظاهرة الدينية ، والاستفادة من المنجزات العلمية التى حققتها العلوم المختلفة فى مجال دراسة الدين، ومحاولة التوفيق بين الاتجاهات المتعددة لنحصل فى النهاية على علم موحد للظاهرة الدينية •

وقد اعتقد علماء الغرب خطأ أنهم أول من اهتم بدراسة الدين كظاهرة ، وأنهم أيضـا أول من طبق المقاييس العلمية على دراسة الدين وتحليله تاريخيـا واجتماعيـا ونفسـيا وانثربولوجيا وفلسـفيا وأدبيا •• الخ • وكان هذا الحكم مبنيا على جهل بالتراث الاسلامى فى

---

(٥) M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, p. XIII.

دراسة الظاهرة الدينية ، والذى وضع علما لدراسة الدين والأديان يعد من أقدم العلوم الاسلامية ، ويكاد يتفوق على الاتجاه الأوربى فى منهجه وموضوعيته ، وفى اعطاء الظاهرة الدينية حقها فى الوصف المتكامل ، واستنباط معانيها ، وتقديمها فى صورة متكاملة • ويخطىء المؤرخون لعلم تاريخ الأديان حين يحكمون على الأعمال الاسلامية فى هذا المجال بأنها أعمال لاهوتية دفاعية لا تعتنى بالموضوعية العلمية (٦) • وهـذا الحكم ، وان انطبق على نوع من الأعمال الاسلامية ، الا أنه من الخطأ تعميمه على كل ما أنتجه التراث الأسلامى فى مجال تاريخ الأديان • وهنا يجب أن نقسم هذا النتاج الى قسمين أساسيين :

القسم الأول : يشمل الأعمال التى وضعها الكتاب والمؤرخـون المسلمون من أجل الدفاع عن الاسلام ضد الأديان والمذاهب الأخرى، وهى مجموعة الأعمال الدفاعية التى درس فيها العلماء المسلمون الأديان الأخرى من أجل التعرف عليها ثم الرد على آراء أهلها •

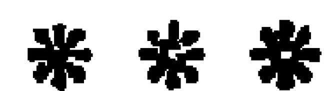
ولا شـك أن هـذا القسم من الأعمال فى تاريخ الأديان — على الرغم من هدفه الدفاعى — يلتزم بالمعرفة العلمية • فالدفاع العلمى عن الاسلام يتطلب التعرف على الأديان الأخرى ، والحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عنها ، واعطاء قارئها قدرا معينا من الحقائق عن هذه الأديان • ولكن يجب أن نعترف بأن هذا النوع من الأعمال لم يدرس الأديان لذاتها ، أو من أجل الحقائق الموجودة فيها ، ولا ضير فى ذلك طالما أن الكاتب قد حدد موقفه الدفاعى من البداية •

أما القسم الثانى : من النتاج الاسلامى فى تاريخ الأديان فهو قسم التزم أصحابه بالموضـوعية العلمية ، وتركوا الهـدف الدفاعى

---

(٦) Gustave E. Von Grunedaum Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation, 2nd edition The Univ. of « Chicago press, 1953, pp. 336 — 337 .

جانبا . ويشمل هذا القسم على عدد غير قليل من الدراسات التى كان الهدف الرئيسى منها دراسة الأديان كحقائق علمية ، وظواهر تستحق البحث ، ووضع منهج علمي لتصنيف مادتها ، ووصفها ، واستخلاص معانيها . وهذا المنهج لا يتوفر فى الأعمال التابعة للقسم الأول . وبينما يضم القسم الأول كل العلماء المسلمين الذين تناولوا الأديان بشكل أو آخر ، يضم القسم الثانى مجموعة متميزة من العلماء الذين وضعوا أسس علم تاريخ الأديان عند المسلمين ويستحق كل واحد منهم أن يطلق عليه لقب « مؤرخ للاديان بالمعنى الحديث لهذا اللقب . ونذكر من هؤلاء ابن الكلبى صاحب الأصنام ، والبغدادى صاحب كتاب الفرق بين الفرق ، وابن حزم صاحب الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، والشهرستانى صاحب الملل والنحل والبيرونى صاحب كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولةفى العقل أو مرذولة ، الشهير بـ«كتاب الهند» ومن الكتب التى وضعت بالفارسية فى هذا الموضوع كتاب بيان الأديان لصاحبه : أبو المعالى محمد . والذى يميز هذه الكتابات عن غيرها فى موضوع الأديان أنها اعطتنا منهجا لدراسة الدين طبقته على أديان العالم وفرقه ، كما فصلت بين الأديان والمذاهب الأخرى فلسفية كانت أو غير فلسفية ، ودرست الدين كظاهرة مستقلة ، واستعانت بالعلوم الأخرى فى تفسير الظواهر الدينية .



ابن الكلبى كمؤرخ للأديان

يعتبر ابن الكلبى [٧] من أكثر مؤرخي الأديان المسلمين تأثرا بعلوم الحديث . وقد كان عالما بأيام العرب ومثالبها ووقائعها ودياناتها، واتفق كثيرون على انه كان واسع الرواية دقيق النقل « لا يتهجم على العلم ولا يرمى القول على عواهنة » فلا يروى شيئا لم يبلغه ، بل يقول صريحا « لا أدرى » أو « لم يبلغنى » [٨] ، ومثل هذه الصفات ضرورية لمؤرخ الأديان . وقد نقل عنه عدد غير قليل من علماء العرب أمثال ابن سعد ، وأبى جعفر الطبرى ، والجاحظ ، والمسعودى ، وياقوت الحموى ، وعبد القادر البغدادى وغيرهم . ولعل أقوى الأدلة على صلة ابن الكلبى بعلوم الحديث أنه كان فى الحقيقة حلقة الوصل بين أهل الحديث وبين التاريخيين والاخباريين . ولهذا السبب لم يكن ابن الكلبى مرضيا عنه بين أهل الحديث لا لشىء الا لأنه تعرض لرواية الآثار وتدوينها .. وقد اشتملت روايته على الأساطير والقصص مما لا يقبله أهل الحديث . فقد قال عنه السمعانى أنه « يروى الغرائب والعجائب والأخبار التى لا أصول لها » . وقد روى عن ابن حنبل قوله « من يحدث عن هشام ؟ انما هو صاحب سمر ونسب ، ما ظننت أحدا يحدث عنه » [٩] كما نص الذهبى على أنه متروك الحديث .

---

(٧) هو أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبا المتوفى ٢٠٤ هـ ، وكنيته أبو المنذر ، وشهرته ابن الكلبى . انظر ترجمته الكاملة فى التصدير الذى قدم به الاستاذ احمد زكى تحقيقه لكتاب الاصنام لابن الكلبى عن نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٤ م نشر الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ، وهى النسخة التى اعتمدنا عليها فى هذه الدراسة .

(٨) الاستاذ احمد زكى ، مقدمة كتاب الاصنام ص ١٢ .

(٩) مقدمة كتاب الاصنام ص ١٤ نقلا عن أنساب السمعانى تحقيق مرجليوث — لندن ١٩١٢ ص ٤٨٦ .

واذا كان هذا النقد يقلل من قيمة ابن الكلبى كمحدث الا أن ذلك يعتبر فى نفس الوقت شهادة من أهل الحديث ومن النقاد على أن ابن الكلبى كان يعد لعلم جديد ، واستعان على ذلك بمعرفته بطرق أهـل الحديث • ويكتشف قارىء كتاب الأصنام أدلة عديدة على هذا • ويمكن تلخيص وجوه تأثير علوم الحديث على ابن الكلبى فى التالى :

أولا : الاسناد وفيه يقول ابن الكلبى « الاسناد فى الخبر مثـل العلم فى الثوب » والاسناد ، كما هو معروف ، فى علم الحديث اشارة الى سلسلة رواة الحديث التى تسبق عادة متن الحديث ، أى نصه • وقد استعار ابن الكلبى هذه الوسيلة للدلالة على مصادر روايته لأى خبر دينى • وهذا يوضح اهتمام ابن الكلبى بصدق مصادره ، والاحتياط فى نقل الأخبار الدينية على نهج أهل الحديث ، فاستخدامه للاسناد دليل على التثبت فى النقل ، فهو عبارة عن شهادة على السماع ، حيث ينتهى الاسناد الى آخر من شهد الخبر ، ورأى مصدره ، وسمع عنه • وهو دليل على اتصال النسب العلمى بين راوى الخبر الدينى وسامعه• فالراوى شاهد عيان لما يرويه وهذا بمنطق علماء تاريخ الأديان المعاصرين يساوى الملاحظة المباشرة مع استخدام الاســـناد لنقلها ، والخبر كالشهادة لا يثبت الا عن رؤية أو سماع • ومن أمثلة الاسناد فى كتاب الأصنام : « فحدث الكلبى عن ابى صـالح عن ابن عبـاس ان اسـلفا ونائلة •• [10] » وترد فى معجم البلدان رواية أخرى : « حدثنى أبى عن أبى صالح « لأن المؤلف ينقل عن أبيه • وفى موضع آخر : « وحدثنا رجل من قريش عن أبى عبيدة بن عبد الله ابن آبى عبيدة بن مار ابن ياسر (وكان أعلم الناس بالأوس والخـزرج) قال : كانت الأوس والخزرج ومن يأخذ بأخذهم من عرب أهل يثرب وغيرها ، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها ، ولا يحلقون رؤوسهم •• » [11] •

(١٠) كتاب الاصنام ص ٩ •

(١١) كتاب الاصنام ص ١٤ •

وفى موضع آخر : « حدثنا العنزى أبو على ، قال : حدثنا على ابن الصباح قال أخبرنا أبو المنذر ، قال : حدثنى أبى عن أبى صالح عن ابن عبـــاس قال : كانت العـــزى شيطانة تأتى ثلاث ســـمرات ببطن نخلة .. » [١٢] وفى مكان آخر من كتاب الأصنام : « حدثنا الحسن بن عليل قال : حدثنا على بن الصباح قال : حدثنا أبو المنذر هشـــام بن محمد قال : أخبرنى أبو مسكين عن أبيه قال : لما أقبل امروء القيس ابن حجر ، يريد الغارة على بنى أسد ، مر بذى الخلصة فاستقسم عنده ثلاث مرات .. » [١٣] . وكذلك « حدثنا أبو على العنزى قال : حدثنا على بن الصباح قال : « أخبرنا أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى قال : أخبرنى أبى قال « أول ما عبدت الأصنام ان آدم عليـــه السلام لما مات جعله بنو شيث بن آدم فى مغارة ذى الجبل الذى أهبط عليه آدم بأرض الهند [١٤] » وأيضا « حدثنا الحسن بن عليل قال : « حدثنا على بن الصباح قال : قال لنا أبو المنذر هشام بن محمد : اذا كان معمولا من خشب أو ذهب أو من فضة على صورة انسان ، فهو صنم ، واذا كان من حجارة ، فهو وثن » [١٥] وفى بعض الأحيان كانت العنعنة ، أو سلسلة الاسناد ، تنتهى بالرسول عليه الصلاة والسلام كما فى المثال التالى : « قال هشام : فحدثنا الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس قال : قال النبى (عليه السلام) : رفعت لى النار فرأيت عمرا رجلا قصيرا أحمر أزرق يجر قصبه فى النار . قلت : من هذا ؟ قيل : هذا عمرو بن لحى أول من بحر البحيرة ... وغير دين ابراهيم ودعا العرب الى عبادة الأوثان » [١٦] .

---

(١٢) كتاب الاصنام ص ٢٥ .

(١٣) كتاب الاصنام ص ٤٧ .

(١٤) كتاب الاصنام ص ٥٠ .

(١٥) كتاب الاصنام ص ٥٣ .

(١٦) كتاب الاصنام ص ٥٨ .

ثانيا : التحمل والأداء : وبالاضافة الى اســتخدام ابن الكلبى للاسناد فى توثيق مادته عن ديانة العرب ، نجد أنه استخدم أيضامراتب مختلفة من مراتب تلقى العلم ، ومراتب الاداء ، التى يبين فيها كيف تحمل الخبر الدينى ، وكيف نقل اليه • وهى أيضا تحديد مصــادر الكتب التى استقى منها مادته الدينية •

ومن مراتب التحمل عند ابن الكلبى السماع ، وهو عندما يروى خبرا دينيا وصل اليه عن طريق السماع ، أى بوسيلة شــفهية ، أو قراءة من مصدر مكتوب • فمؤرخ الأديان هنا سامع يروى ما سمعه ، وطريقة الأداء هنا باستخدام عبارات معينة تدل على السماع مثــل « سمعت » ، « حدثنى » • وها هى بعض أمثلة من كتاب الأصنام : « حدثنا » أبى وغيره — وقد أثبت حديثهم جميعا — أن اسماعيل ابن ابراهيم صلى الله عليهما لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ••• » [17] • وكذلك : « واتخذت حيوان يعوق •• ولم أســمع همدان سمت به ولا غيرها من العرب ، ولم أسمع لها ولا لغيرها فيه شعرا وأظن ذلك لأنهم قربوا من صنعاء واختلطوا بحمير ، فدانوا معهم باليهودية أيامتهود ذىنواس ، فتهودوا معه[18]وكذلك « وحدثنا رجل من قــريش عن أبى عبيدة بن عبــد الله ••• قــال : كانت الأوس والخزرج ••• » [19] • وكذلك : « وكان لاياد كعبة أخرى بسنداد من أرض بين الكوفة والبصرة •• وقد سمعت أن هذا البيت لم يكن بيت عبادة ، انما كان منزلا شريفا ••• » [20] • ويرى السماع المعتمد على رؤية فى المثال التالى : « قال أبو المنذر : فحــدثنى مالك بن حارثة

---

(١٧) كتاب الاصنام ص ٦ •

(١٨) كتاب الاصنام ص ١٥ •

(١٩) كتاب الاصنام ص ١٤ •

(٢٠) كتاب الاصنام ص ٤٥ •

الأجدارى أنه رآه ، يعنى ودا ، قال : وكان أبى يبعثنى باللبن اليه ، فيقول : اسقه الهك ، وقال : فأشربه قال : ثم رأيت خالد بن الوليد بعد كسرة فجعله جذاذا » [٢١] . وفى مثال آخر : « قال الكلبى : فقلت لمالك بن حارثة : صف لى ودا حتى كأنى أنظر اليه . قال :«كان تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرجال .. » [٢٢] .

ومن مراتب التحمل والأداء عند ابن الكلبى القراءة ، وهى على نفس مرتبة السماع عند بعض النقــاد ، واعتبرها البعض أولى من السماع . وطريقة الأداء باستخدام عبارة « قرأت على فلان » . وهذا نادر عند ابن الكلبى ، وان كانت الصحيفة الأولى من مخطوط كتاب الأصنام تذكر القراءة : « حــدثنا أبو الحسن على ابن الصــباح بن الفرات الكاتب ، قال : قرأت على هشام بن محمد الكلبى فى سنة ٢٠١ قال : حدثنا أبى وغيره ... » [٢٣] . ويستخدم ابن الكلبى أيضا عبارة « وأنشدنى » حين يشير الى مصدر شعرى مثل : « قال أبو المنــذر هشام بن محمد : أنشدنى الشرقى (هو الشرقى بن القطامى الراوية) فى ذلك لسراقة بن مالك بن جعشم المدلجى من بنى كنانة : ألم ينهكم عن شتمنا ... » [٢٤] .

والمرتبة التالية عند ابن الكلبى مرتبة الاجازة ، وهى اجازةالرواية عن أحد المصادر كأن يحصل الراوى على اذن من الشخص صــاحب الرواية فيرويها عنه وفى هذا تستخدم عبارات : « أجاز لى » ، «أنبآنا» « حدثنا » ، « أخبرنا » « خبرنا » ، وابن الكلبى يكثر من الاجازة فى

---

(٢١) كتاب الاصنام ص ٥٥ .

(٢٢) كتاب الاصنام ص ٥٦ .

(٢٣) كتاب الاصنام ص ٥ .

(٢٤) كتاب الاصنام ص ٤٩ — ٥٠ .

رواية أخباره الدينية ومن أمثلة هذا : « أخبرنا أبو باسل الطائى عن عمه عنترة بن الأخرس قال : كان لطىء صنم يقال له الفلس ..» [٢٥] وكذلك « وأخبرنى أبى قال : كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوما صالحين ... » [٢٦] . ويستخدم ابن الكلبى أيضا « بلغنا » و « فيما بلغنى » مثل : « وبلغنا أن رسول الله (عليه السلام) قال : « لاتذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذى الخلصة ، يعبدونه كما كانوا يعبدونه » [٢٧] وكذلك : « وكانت لقريش أصنام فى جوف الكعبة وحولها وكان أعظمها عندهم هبل وكان فيما بلغنى من عقيق أحمر على صورة الانسان .. » [٢٨] . وهناك ضرب من ضروب الاجازة تعرف بالمناولة ومن تعبيراتها المستخدمة « قال » ، « أعطـــانى فلان » و « ناولنى » [٢٩] ويكثر ابن الكلبى من استخدام « قال » و « يقول» وخاصة بالنسبة لمصادره الشعرية مثل « ولها يقول » و « له يقول » ، « فقال فى ذلك » وأحيانا « ذكر بعض الرواة » ، والعبارة الأخيرة ربما كانت من باب الوجادة ، أى أخذ العالم من صحيفة من غير سماع ، أو اجازة ، أو منولة .

وهنا يجب أن نلاحظ ان السماع قد فقد قيمته لدى مؤرخ الأديان المعاصر وذلك نظرا لعدم الثقة فى المصادر الشفهية ، والثقة المتزايدة فى كل ما هو مكتوب ومدون ، وقد انتقلت هذه العـــدوى الى مؤرخ الأديان من المؤرخ العام ، وان كنا نشاهد الآن بعض محاولات للعودة

---

(٢٥) كتاب الاصنام ص ٥٩ .

(٢٦) كتاب الاصنام ص ٥١ .

(٢٧) كتاب الاصنام ص ٣٦ .

(٢٨) كتاب الاصنام ص ٣٦ .

(٢٩) د . عثمان موافى ، منهج النقد التاريخى عند المسلمين والمنهج الاوربى ، مؤسسة الثقافة الجامعية . الاسكندرية ص ٧٣ .

الى المصدر الشفهى ، والى السماع كوسيلة لجمع المادة العلمية لمؤرخ الأديان ، ولتأكيد صحة المعلومات الدينية التى حصل عليها بالنسبة لدين من الأديان • فكثير من علماء الأديان الآن يفضلون الرحلة الى أهل الأديان التى يدرسونها ، والسماع عنهم مباشرة ، والدخول معهم فى حوار دينى ، أو مناقشة ما هم فى سبيلهم الى تدوينه من أخبار دينية • ولا شك أن هذا الاتجاه الجديد يعد من تأثير منهج الدراسات الأنثروبولوجية على علم تاريخ الأديان ، حيث يلعب منهج الملاحظة المباشرة دورا هاما يكون فيه عالم الأنثروبولوجيا ، أو مؤرخ الأديان شاهد عيان للوقائع الدينية ، والظواهر التى يدرسها (٣٠) • والحقيقة أن ما كان يعتبره مؤرخ الأديان المسلم أضعف مراتب تلقى العلم ، وهو أن ينقل عن كتاب أو صحيفة دون اعتماد على سماع ، اعتبره المعاصرون من علماء الأديان أولى مراتب التلقى والاداء ، وهم فى هذا متأثرون بالمناخ العام السائد الآن فى كل الدراسات ، حيث يتلقى الجميع من الخبر المكتوب ، أو من الوثيقة ويشكون فى صحة النقل الشفهى ، ويرمونه أحيانا بالتشويه والتحريف • ولعل قرب الاوائل من المصادر الأولى سهل عليهم مهمة السماع والنقل الشفهى حين صعب ذلك على المتأخرين نظرا لبعدهم عن المصادر الأولى • وبهذا زاد اعتمادهم على المصادر المكتوبة ، وقل اعتمادهم على الرواية الشفهية •



(٣٠) W.C. Smith, «On the Comparative Study of Religion» in, Ways of Understanding Religion, edited by W. H. Capps, The Macmillan Co., N. Y., 1972, p. 197 - 198.

مصادر ابن الكلبي في دراسة الديانة العربية القديمة

تنوعت مصــادر ابن الكلبى ، ويمكن تصــنيفها بشــكل عام الى مصادر اسلامية ؛ ومصادر غير اسلامية • ومصادره الاسلامية تنحصر فى القرآن الكريم ، والأحاديث النبوية ، والشعر الاسلامى فى صدر الاسلام ، والأخبار المأخوذة عن رواة مسلمين • أما المصادر غيرالاسلامية فتنحصر فى الشعر الجاهلى . والأخبار المأخوذة عن رواة من الجاهلية وهذه المصادر تنقسم أيضا الى مصادر مكتوبة ومصادر شفهية •

المصادر الاسلامية :

أولا — القرآن الكريم :

استفاد ابن الكلبى من القرآن الكريم فى الاستدلال على بعض الظواهر الدينية التى سادت الحياة الدينية العربية قبل الاسلام ؛ وكذلك فى تفسير بعض ما ورد فى المصادر الجاهلية من شعر ونثر • ويمكن القول انه فسر الشعر والنثر الجاهلى بنصوص قرآنية • فقد فسر مثلا ظاهرة الشرك فى عبادة العرب قبل الاسلام كما ورد فى قول نزار اذا ما أهلت : « لبيك اللهم لبيك • لبيك لا شريك لك • الا شريك هو لك • تملكه وما ملك » ••• فسر ابن الكلبى هــذا النص الجــاهلى بالآية القرآنية : « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » (٣١) • وفى هذا اشارة الى نوع من التوحيد الناقص الذى كان سائدا فى منطقة الشرق الأدنى القديم ، وربما يعبر عن مرحلة من مراحل تطور فكرة التوحيد ، وهى المرحلة التى اعترف فيها بوجود اله واحد مسيطر على

---

(٣١) كتاب الاصنام ص ٧ •

مجموعة من الآلهة الأخرى الأقل سيطرة وربما كان هذا الاله يقابل الاله ايل الكنعانى ، وأنو انبابلى الأشورى ، وقد وردت فى القرآن الكريم فى قصة النبى ابراهيم اشارة الى كبير الآلهة [٣٢] .

ويستشهد أيضا على تعدد الآلهة عند العرب بالآية : « أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشىء عجاب » [٣٣] وفى موضع آخر يستشهد ابن الكلبى بالقرآن الكريم على وجود الأصنام الخمسة ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر : « وقالوا لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولاسوادا يغوث ويعوق ونسرا » [٣٤] وكذلك للاستدلال على مناة واللات والعزى: « ومناة الثالثة الأخرى » [٣٥] ، و كذلك« أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى . ألكم الذكر وله الأنثى . تلك اذا قسمة ضيزى . ان هى ألا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان » [٣٦]

ومن بين هذه الآيات ما نزل خصيصا فى قوم من العرب ، فكان ابن الكلبى يذكر ما نزل فيهم عند روايته لعبادتهم مثل : « ان الذين

---

(٣٢) سورة الانبياء ٦٢ وانظر :

W. H. Watt, « Belief in a « High God » in Pre - Islamic Mecca » , in Journal of Semitic Studies, Vol. XVI, No.1, 1971, p. 35 , 40 .

وانظر يضا :

J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums Berlin, 1927, pp. 217 - 224 .

جواد على ، المفصل ق تاريخ العرب قبل الاسلام ، الجزء السادس ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٠ ص ١١٨ — ١١٩ .

(٣٣) كتاب الاصنام ص ٣٣ .

(٣٤) سورة نوح ٢١ وانظر كتاب الاصنام ص ٢٧ .

(٣٥) سورة النجم ١٩ وانظر كتاب الاصنام ص ١٤ .

(٣٦) سورة النجم ١٩ — ٢٢ وانظر كتاب الاصنام ص ١٩ .

تدعون من دون الله عباد أمثالكم » [٣٧] والتى استدل بها عند حديثه عن بنى مليح من خزاعة ، وكانوا يعبدون الجن • والملاحظة الجديرة بالذكر هنا هى أن ابن الكلبى لم يتنازل عن موضوعيته العالمية حتى فى استخدامه للمصدر القرآنى فقد كان استخدامه لهذا المصدر استخداما علميا بحتا أشبه باستخدام النحاة المسلمين للقرآن الكريم فى شواهدهم النحوية ، ونادرا ما استخدم آيات القرآن الكريم للرد على عبـادة الأصنام أو الدفاع عن وجهة النظر الاسلامية ، على الرغم من أن كتاب الأصنام يعود الى فترة زمنية لم يكن فيها قد تطور بعد علم الأديان بالدرجة التى تسمح بالكتابة التاريخية الدينية العلمية الموضوعية • وهذا يرفع من القيمة العلمية لكتاب الأصنام •

* * *

ثانيا ـ الحديث :

احتل الحديث النبوى وأقوال الرسول صلى الله عليه وسـلم وأفعاله المركز الثانى بعد القرآن الكريم ، قائمة مصادر ابن الكلبى • وكما كان الحال فى استخدامه للقرآن الكـريم ، استعان ابن الكلبى بأقوال النبى صلى الله عليه وسلم فى الاستشهاد على عبادة الأصنام وظواهرها • وقد خلط ابن الكلبى بين أقوال الرسول صلى الله عليـه وسلم وأفعاله ، وتوسع فى استنباط المادة الدينية منها ، نظـرا لأنها المصدر المباشر الذى حدد نهاية مرحلة دينية فى تاريخ الدين فى الجزيرة العربية ، وبداية مرحلة جديدة ، فكان من الطبيعى أن تكون أقـوال الرسول وأعماله مصدرا غنيا من مصادر الكتابة التاريخية الدينية للعصر الجاهلى • وكما كان ابن الكلبى ملتزما بالموضوعية العلمية فى استخدامه للقرآن الكريم فقد ضرب لنا مثلا آخر فى الاستدلال بالرسول (ص) للاشارة الى ظاهرة تقديم القرابين للالهة فقد ذكر فى حديثه عن العزى

---

(٣٧) كتاب الاصنام ص ٣٤ ، ومثال آخر على ذلك ص ٤٤ •

انها « كانت أعظم الأصنام عند قريش • وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح » [٣٨] ثم يستشهد ابن الكلبى بقول للرسول صلى الله عليه وسلم يدلل به على نوعية العلاقة الرابطة بين الاله وعابديه فيقول : « وقد بلغنا أن رسول الله (عليه السلام) قال . « لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نساء دوس على ذى الخلصة ، يعبدونه كما كانوا يعبدونه » [٣٩] •

وبالاضافة الى هذا استعان ابن الكلبى بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله فى تحديد النهاية التاريخية لعبادة الأصنام ، وهذا بلا شك من صميم عمل مؤرخ الأديان الذى يهتم بتحديد بداية وتطور ونهاية الظاهرة الدينية التى يدرسها ، فهو يجمع بين التاريخ والدين فى دراسته [٤٠] • وقد حرص ابن الكلبى على ذكر ذلك (أنظر وصف ابن الكلبى لأصنام العرب) مع كل صنم من أصنام العرب • ومن أمثلة ذلك :

١ — فى العام الثانى من الهجرة خرج الرسول صلى الله عليه وسلم من المدينة وسار من المدينة أربع ليال أو خمس ليال ، وبعث عليا الى مناة فهدمها وأخذ ما كان لها [٤١] • وهذا تحديد دقيق لنهاية أحد أصنام العرب الهامة •

٢ — ظلت اللات موضع عبادة ثقيف حتى أسلمت ، فبعث الرسول صلى الله عليه وسلم المغيرة بن شعبة فهدمها وحرقها بالنار [٤٢] •

---

(٣٨) كتاب الاصنام ص ١٨ •

(٣٩) كتاب الاصنام ص ٣٦ •

(٤٠) M. Eliade, « The History of Religions as a Branch of Knowledge in, The Sacred and the Profane, The Nature of Religion, N. Y., 1959, p. 216.

(٤١) كتاب الاصنام ص ١٥ •

(٤٢) كتاب الاصنام ص ١٧ •

٣ — ظلت العزى تعبد الى أن بعث الرسول صلى الله عليه وسلم خالد ابن الوليد فى عام الفتح قائلا له : « انطلق الى شجرة ببطن نخلة فاعضدها » فضربها خالد وفلقها وعضد الشجرة وقتل سادنتها ثم أتى النبى صلى الله عليه وسلم فأخبره فقال : « تلك العزى ، ولا عزى بعدها للعرب ! اما انها لن تعبد بعد اليوم » (٤٣) .

٤ — فى يوم فتح مكة دخل الرسول المسجد « والأصنام منصوبة حول الكعبة فجعل يطعن بسية قوسه فى عيونها ووجوهها ويقول « جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا » ثم آمر بها فكفئت على وجوهها ثم أخرجت من المسجد فحرقت » (٤٤) .

٥ — بعد فتح مكة واسلام العرب كلف الرسول صلى الله عليه وسلم جرير ابن عبد الله بالتوجه الى حيث ذى الخلصة الصنم فقتل من سدنته من باهلة مائة رجل ومائتين من بنى قحافة وهدم بنيان ذى الخلصة وأضرم فيه النار فأحرق » (٤٥) .

٦ — بعد اسلام دوس بعث الرسول صلى الله عليه وسلم الطفيل ابن عمرو الدوسى فحرق الصنم ذى الكفين (٤٦) .

وكل هذه تلميحات تاريخية تحدد نهاية عبادة الصنم ومن الذى قام بتدميره وكيفية تدميره ، وزمن تدميره الى آخره من المعلومات التاريخية الهامة بالنسبة للديانة العربية القديمة .

---

(٤٣) كتاب الاصنام ص ٢٦ .

(٤٤) كتاب الاصنام ص ٣١ .

(٤٥) كتاب الاصنام ص ٣٦ .

(٤٦) كتاب الاصنام ص ٣٧ .

ثالثا ــ الشعر الاسلامى :

أحد المصادر الرئيسية لاخبار ابن الكلبى الدينية ، ومعظمه شعر نظمه بعض أهل الجاهلية ممن دخلوا الاسلام ، وفيه نهى عن عبادة الأصنام ودعوة الى التمسك بالدين الجديد . ومن هذا النهى يمكننا استنباط بعض المظاهر الدينية العربية القديمة والمفاهيم التى اتصلت بعبادة الأصنام ومن أمثلة ذلك :

١ ــ قول شداد بن عارض الجشمى حين هدمت اللات وحرقت :

لا تنصروا اللات ان الله مهلكها !
وكيف نصركم من ليس ينتصر ؟

ان التى حرقت بالنار فاشتعلت
ولم تقاتل لدى احجارها ، هدر

ان الرسول متى ينزل بساحتكم
يظعن ، وليس بها من أهلها بشر [٤٧]

ومن هذه الأبيات نستنتج اعتقاد عرب الجاهلية فى اللات ، وفى نصرتها لمن يعبدها ، وقدرتها التى لم يكن يشك فيها الى أن رآها تشتعل وتحترق دون مقاومة .

٢ ــ قول خالد بن الوليد فى العزى بعد أن دمرها :

يا عز كفرانك لا سبحانك انى رأيت الله قد أهانك [٤٨]

---

(٤٧) كتاب الاصنام ص ١٧ .

(٤٨) كتاب الاصنام ص ٢٦ .

ومن هذا البيت نستدل على التسبيح للاله الصنم كاحد الطقوس الدينية العربية القديمة .

٣ — قول خزاعى بن عبد نهم ، وهو من مزينة ، بعد أن كسر الصنم نهم :

ذهبت الى نهم لأذبح عنده
عتيرة نسك ، كالذى كنت أفعل

فقلت لنفسى حين راجعت عقلها
أهذا اله أيكم ليس يعقل

أبيت فدينى اليوم دين محمد
اله السماء الماجد المتفضل (٤٩)

ومن هذه الأبيات يتضح طقس الذهاب الى الصنم والذبح عنده ذبيحة نسك .

٤ — قول حسان بن ثابت للعزى التى كانت بنخلة :

شهدت باذن الله أن محمدا
رسول الذى فوق السموات من على

وان التى بالسد من بطن نخلة
ومن دانها فل من الخير معزل (٥٠)

وهنا يشير حسان الى الاعتقاد فى خير الصنم وبركته والذهاب اليه للتبرك به . وهنا يصف حسان العزى كالأرض المجدبة لا خير فيها ولا بركة .

---

(٤٩) كتاب الاصنام ص ٣٩ .

(٥٠) كتاب الاصنام ص ٤٤ .

رابعا ــ الرواة المسلمين :

ذكر ابن الكلبى كثيرا من المادة الدينية المتعلقة بالأصنام والتى رواها الرواة المسلمون • وقد وردت هذه المادة بعد سلسلة الاسناد التى يدون فيها ابن الكلبى أسماء الرواة الذين تلقى عنهم مادة كتابه (أنظر الاسناد) ومن أمثلة ذلك :

١ ــ « حدثنا أبو على العنزى قال : حدثنا على بن الصباح قال: أخبرنا أبو المنذر عن أبيه عن أبى صالح عن ابن عباس قال : « وكان بنو شيث يأتون جسد آدم فى المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه • فقال رجل من بنى قابيل ابن آدم : « يا بنى قابيل : ان لبنى شيث دوارا يدورون حوله ويعظمونه ، وليس لكم شىء ، فنحت لهم صنما ، فكان أول من عملها » (٥١) •

٢ ــ « حدثنا الحسن بن عليل قال : حدثنا على بن الصباح قال : قال لنا أبو المنذر هشام بن محمد : اذا كان معمولا من خشب أو ذهب أو من فضة على صورة انسان فهو صنم ، واذا كان من حجارة فهو وثن » (٥٢) •

والأمثلة على هذا المصدر متعددة فى كتاب الأصنام ، وهى كما سبق القول توضح تأثير علوم الحديث على منهجه فى رواية الخبر الدينى •

المصادر غير الاسلامية :

أولا ــ الشعر الجاهلى : كان الشعر الجاهلى أهم مصادر ابن الكلبى على الاطلاق وأكثرها استخداما عنده ، وهو بهذا حقق أهم مطلب

---

(٥١) كتاب الاصنام ص ٥١ .

(٥٢) كتاب الاصنام ص ٥٣ .

فى الدراسة العلمية للاديان ، وهو الاعتماد على المصادر الأساسيةلأهل الأديان وكتاباتهم المقدسة • ولأن العرب لم يتركوا كتابات مقدسة ، ونظرا لأهمية الشعر فى الحياة العربية القديمة ، يمكننا القول بأن الشعر كان كتاب العرب المقدس • فهو الوسيلة التى عبروا بها عن معتقداتهم الدينية وأفكارهم • ويظهر هذا فى حقيقة أن أغلب ماوصلنا عن ديانة العرب القدماء وصلنا فيما نظمه العرب من شعر دينى قبل الاسلام (٥٣) • وهذا يوضح فى نفس الوقت ميل اللغة الدينية للعرب القدماء الى التعبير الشعرى ، وهذا يضعها فى اتساق مع اللغة الدينية للساميين القدماء الذين لجأوا الى الأسطورة فى بنائها الشعرى للتعبير عن فكرهم الدينى •

وترد فى كتاب الأصنام اشارات عديدة الى كون الشعر المصدر الأساسى للديانة العربية القديمة ، اذ كثيرا ما يذكر ابن الكلبى أنهسمع شعر قيل فى أحد الأصنام ، بينما لم يسمع شعرا قيل فى صنم آخر وهكذا • ومن أمثلة ذلك قوله فى الصنم سواع « ولم أسمع لهذيل فى أشعارها له ذكرا ، الا شعر رجل من اليمن (٥٤) » وأيضا قوله فىالصنم يعوق : « ولم أسمع همدان سمت به ولا غيرها من العرب ، ولم أسمع لها ولالغيرها فيه شعر (٥٥) » وقوله فى الصنم نسر : « ولم أسمع حمير سمت به أحدا ، ولم أسمع له ذكرا فى أشعارها أحد من العرب » (٥٦) وكذلك قوله فى بيت رئام بصنعاء بعد أن هدم ، وتحول أهل تبع واليمن الى اليهودية : « ومن ثم لم أسمع بذكر رئام ولا نسر فى شىء

---

(٥٣) د • احمد محمد الحوفى ، الحياة العربية من الشعر الجاهلى . الطبعة الخامسة . دار نهضة مصر للطبع والنشر . القاهرة ١٩٧٢ . ص ٣٧٢ — ٣٧٨ د . شوقى ضيف . العصر الجاهلى . الطبعة السابعة دار المعارف القاهرة ١٩٧٦ ص ١٧١ .

(٥٤) كتاب الاصنام ص ١٠ .

(٥٥) كتاب الاصنام ص ١٠ .

(٥٦) كتاب الاصنام ص ١١ .

من الأشعار ولا الأسماء • ولم تحفظ العرب من أشعارها الا ما كان قبيل الاسلام » [٥٧] • وفى نفس الموضع : « قال هشام ابو المنذر : « ولم أسمع فى رثام وحده شعرا وقد سمعت فى البقية » [٥٨] وهكذا يتضح أن الشعر هو وسيلة العربى القديم فى التعبير عن فكره الدينى ومن أمثلة ذلك قول نزار اذا ما أهلت « لبيك اللهم لبيك • لبيك لا شريك لك : الا شريك هو لك • تملكه وما ملك » [٥٩] • ومن الأمثلة الأخرى قول عك اذا ما خرجوا للحج فيقدموا غلامين أسودين من غلمانهم فكانا أمام ركبهم فيقولان : نحن غرابا عك ، فتقول عك من بعدهما : عك اليك عانية • عبادك اليمانية • كيما نحج الثانية [٦٠] • ومنه أيضـــا قول الشاعر فى الصنم ود :

حيـــال ود فانا لا يحـل لنا

لهو النساء ، وان الدين قد عزما[٦١]

وكذلك قول عبد العزى بن وديعة المزنى أو غيره من العرب فى منـــاة :

انى حلفت يمـــين صـــدى بـــرة

بمنـــاة عند محل آل الخزرج[٦٢]

ومنه أيضا قول قريش وهى تطوف بالكعبة : « واللات والعزى ، ومنـــاة الثالثة الأخرى • فانهن الغـــرانيق العلى • وان شفاعتهن لترتجى » [٦٣] •

---

(٥٧) كتاب الاصنام ص ١٢ •

(٥٨) كتاب الاصنام ص ١٣ •

(٥٩) كتاب الاصنام ص ٧ •

(٦٠) كتاب الاصنام ص ٧ •

(٦١) كتاب الاصنام ص ١٠ •

(٦٢) كتاب الاصنام ص ١٤ •

(٦٣) كتاب الاصنام ص ١٩ •

ومن هذه الأشعار تلك التى نظمها بعض من تركوا عبادة الأصنام وتألهوا فى الجاهلية ، كما يقول ابن الكلبى ، أى اعتقدوا فى الالــه الواحد قبل ظهور الاسلام ، ومن هؤلاء زيد بن عمرو بن نفيل الــذى قــال :

تركت الــلات والعزى جميعـــا كذلك يفعل الجــلد الصـــبور
فلا العــزى أدين ولا أبنيتهـا ولا صـنمى بنى غنـم أزور
ولا هبـــلا أزور وكــان ربــا لنا فى الدهر اذ حلمى صغير (٦٤)

ثانيا ــ الرواة العرب فى الجاهلية : وكما استمد ابن الكلبى بعض مادته وأخباره الدينية من الرواة المسلمين فى صدر الاسلام أكثر من اعتماده على الرواة العرب فى الجاهلية وأخذ عنهم الكثير من الأخبار الدينية للعرب قبل الاسلام • فيقول ابن الكلبى فى أحد أمثلته : «وذكر بعض الرواة أن رضى كان بيتا لبنى ربيعة بن كعب بن ســعد بن زيد مناة فهدمه المستوغر » (٦٥) •

وفى رواية أخرى يقول : « وكان رجل من جهينة ، يقال له عبد الدار بن حديب ، قال لقومه : « هلم نبنى بيتا (بأرض من بلادهم يقال لها الحوراء) نضاهى بها الكعبة ونعظمه حتى نســتميل به كثيرا من العرب » (٦٦) وعن بيت الليس الذى بناه أبرهة الأشرم بصنعاء يستمد ابن الكلبى الرواية التالية على لسان أبرهة الذى كتب الى ملك الحبشة يقول : « انى قد بنيت لك كنيسة ، لم يبن مثلها احد قط • ولستتاركا العرب حتى اصرف حجهم عن بيتهم الذى يحجونه اليه » فبلغ ذلك بعض

---

(٦٤) كتاب الاصنام ص ٢٢ •

(٦٥) كتاب الاصنام ص ٣٠ •

(٦٦) كتاب الاصنام ص ٤٥ •

نسأة الشهور ، فبعث رجلين من قومه وأمرهما أن يخربجا حتى يتغوطا فيها • ففعلا ، فلما بلغه ذلك غضب وقال : من اجترأ على هذا ؟ فقيل: بعض اهل الكعبة • فغضب وخرج بالفيل والحبشة فكان من أمره ما كان » (٦٧) •

منهج كتاب الأصنام فى الوصف الدينى :

يتبع كتاب الأصنام نسقا معينا فى وصف أصنام العرب ، ويتكرر هذا الوصف بالتقريب مع كل صنم مما أعطى منهج ابن الكلبى سمة مميزة بين مناهج علماء تاريخ الأديان المسلمين •فهو عادة ما يتبع الترتيب التالى فى وصفه الدينى مع بعض الاختلافات :

١ ــ ذكر اسم الصنم •

٢ ــ تاريخ بداية عبادة الصنم •

٣ ــ موقع الصنم أو المكان الذى وجد به وعبد فيه •

٤ ــ ذكر القبائل التى تعبد الصنم •

٥ ــ الطقوس المرتبطة بالصنم والقرابين •

٦ ــ وصف الصنم •

٧ ــ وظيفة الصنم •

٨ ــ المصادر التى يستشهد بها على الصنم وعبادته •

٩ ــ سدنة الصنم أو القائمون على الخدمة الدينية الخاصة به •

١٠ ــ تاريخ نهاية عبادة الصنم •

---

(٦٧) كتاب الاصنام ص ٤٦ ــ ٤٧ •

وربما يكون من الصعب تعميم هذا الترتيب على كل الأصنام نظرا لأن المادة الدينية هى التى تتحكم فى هذا الترتيب • فاذا تعذر الحصول على مادةدينية ، أو أخبار دينية تخص أحد هذه العناصر الرئيسية فى الوصف الدينى ، أهمل ابن الكلبى هذا العنصر ، وبالتالى لا نجد كل هذه العناصر الوصفية مكتملة مع كل الأصنام ، فأحيانا يأتى وصف الصنم كاملا وأحيانا ناقصا حسب الأخبار الدينية المتوفرة • والملاحظ على هذا الوصف الدينى أنه يغطى تقريبا كل ما يتعلق بالصنم وعبادته وهو فى نفس الوقت وصف تاريخى ، أى أنه بالاضافة الى الأوصاف الدينية من وصف الصنم وطقوسه ، وما يتعلق بخدمته ، وذكر وظيفة الصنم الدينية يضع ابن الكلبى هذا كله فى اطار تاريخى مقارن ، فهو يذكر بداية عبادة الصنم ونهايته ، وكثيرا ما يشير الى عناصر تاريخية أخرى فى وصفه كذكر أول من عبده ، وأول من خدمه والى من انتقلت الخدمة الدينية بعد ذلك •

ولكى يتضح هذا الوصف الدينى عند ابن الكلبى لا بد من اعطاء بعض الأمثلة • عند الحديث عن مناة يأتى الوصف الدينى على النحـــو التـــالى :

١ ــ التاريخ : « أقدم الأصنام العربية » • « كانت قريش وجميع العرب تعظمه • فلم يزل على ذلك حتى خرج رسول الله صلى اللهعليه وسلم من المدينة سنة ثمان من الهجرة ، وهو عام فتح الله عليه فلما سار من المدينة أربع ليال أو خمس ليال ، بعث عليا اليها فهدمها وأخذ ما كان لها فأقبل به الى النبى » (٦٨) • فى هذين الخبرين يعطينا ابن الكلبى تاريخ الصنم ، ويرد الخبر الأول فى بداية وصفه ، والخبر الثانى فى نهاية الوصف الدينى للصنم •

---

(٦٨) كتاب الاصنام ص ١٥ •

٢ ـ الموقع : « كان منصوبا على ساحل البحر من ناحية المشلل بقديد بين المدينة ومكة [٦٩] .

٣ ـ القبائل التى تعبده : « وكانت العرب جميعا تعظمه (وتذبح حوله) وكانت الاوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب من المواضع يعظمونه ويذبحون اه ويهدون له ... ولم يكن أحد أشد اعظاما له من الأوس والخزرج ... وكانت قريش وجميع العرب تعظمه [٧٠] » . ويبدو من هذا أن مناة كانت تحظى بتقديس كل العرب عامة ، وتعظيم الأوس والخزرج خاصة ، وكذلك قريش .

٤ ـ الطقوس المرتبطة بالصنم : « كانت الأوس والخزرج ومن يأخذ من عرب أهل يثرب وغيرها ، فكانوا يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسهم . فاذا نفروا أتوه ، فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم تماما الا بذلك [٧١] » . ومن هذا الوصف يتضح أن أهم الطقوس المرتبطة بمناة : حلاقة الرأس ، والاقامة عند الصنم ، وتتم هذه المراسيم بعد الحج ، ووقوف المواقف. وزيارة الصنم مكملة لمراسم الحج ولا يتم الحج دونها . ومن الطقوس الأخرى المرتبطة بالصنم مناة الذبح له ، أى تقديم القرابين المذبوحة والاهداء له « يذبحون له ويهدون له » [٧٢] . ويتم الذبح حول الصنم ولم يذكر ابن الكلبى متى يتم الذبح ، والمرجح أن ذلك كان يتم فى نهاية المراسم الدينية . ويبدو أن القرابين لم تكن مقصورة على الذبائح اذ يظهر من وصف ابن الكلبى أن السيوف كانت تقدم هدايا للصنم ، فكان فيما أخذ (على) سيفان كان الحارث بن أبى شمر الغسانى ملك غسان

---

(٦٩) كتاب الاصنام ص ١٣ .

(٧٠) كتاب الاصنام ص ١٣ ــ ١٥ .

(٧١) كتاب الاصنام ص ١٤ .

(٧٢) كتاب الاصنام ص ١٣ .

أهداهما لها : أحدهما يسمى « مخذما » والآخر « رسوبا » ، وهما سيفا الحارث اللذان ذكرهما علقمة فى شعره .. » [٧٣] . ويذكر ابن الكلبى خبرا آخر يتعلق بهذين السيفين وهو أن عليا « وجد هذين السيفين فى الفلس وهــو صنم طىء حيث بعثه النبى صــلى الله عليه وســلم لهدمه » [٧٤] . ومن الطقوس القولية المرتبطة بالصنم القســم به ، ويستشهد ابن الكلبى على ذلك بقول الشاعر :

انى حلفت يمين صدق برة   بمناة عند محل آل الخزرج [٧٥]

٥ ــ وصف الصنم : لا يرد فى وصف ابن الكلبى لمناة أى شىء يختص بشكل الصنم وأوصافه .

٦ ــ وظيفة الصنم : لا يذكر ابن الكلبى وظيفة معينة . وفيما يختص بالوصف والوظيفة ربما تنطبق على مناة الوصف والوظيفة العامة لكل الأصنام ، والتى وردت بالنسبة لبعض الأصنام الأخرى . وقد ورد عن مناة فى موضع آخر من الكتاب أنها مع اللات والعزى يدعون بنات الله « وهن يشفعن اليه » فالشفاعة تذكر هنا كوظيفة للصنم .

٧ ــ المصادر : تنوعت مصادر ابن الكلبى بالنسبة للصنم مناة بين الرواية المدعمة بالاسناد والمعتمدة على السماع ، والشعر الجاهلى ، والقرآن الكريم ، وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم .

٨ ــ سدنة الصنم : لا يذكر ابن الكلبى شيئا عن هذا .

٩ ــ نهاية عبادة الصنم : وهى متضمنة فيما أوردنا فى رقم ١ الخاص بتاريخ الصنم .

---

(٧٣) كتاب الاصنام ص ١٥ .

(٧٤) كتاب الاصنام ص ١٥ .

(٧٥) كتاب الاصنام ص ١٤ .

والوصف الدينى الخاص بالعزى يشتمل على بعض العناصر التى لم ترد مع وصف مناة ونوردها هنا مختصرة .

١ ـ تاريخ الصنم : « أحدث من اللات ومناة . وذلك أنى سمعت العرب سمت بهما قبل العزى .. »[٧٦]. وبالنسبة لنهاية عبادة الصنم يذكر ابن الكلبى : « فلم تزل العزى كذلك حتى بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم فعابها وغيرها من الأصنام ، ونهاهم عن عبادتها ، ونزل القرآن فيها [٧٧] ثم يعطينا ابن الكلبى رواية خاصة بنهاية العزى من أقوال الرسول وأفعاله حيث بعث بخالد بن الوليد ليقضى عليها فقال الرسول : « تلك ، ولا عزى بعدها للعـــرب ! أما انها لن تعبد بعـــد اليوم [٧٨] » . ويذكر ابن الكلبى أن ظالم بن أسعد كان أول من اتخذ العزى . وعبد العزى بن كعب أقدم ما سمت به العرب [٧٩] .

٢ ـ الموقع : « كانت بواد من نخلة الشامية ، يقال له حراش ، بازاء الغمير عن يمين المصعد الى العراق من مكة . وذلك فوق ذات عــرق الى البستان بتسعة أميال » [٨٠] وفى مكان آخـــر : « وكانت قريش قد حمت لها شعبا من وادى حراض يقال له سقام يضاهون به حرم الكعبة [٨١] » .

٣ ـ القبائل التى تعبد العزى : « كانت أعظم الأصنام عند قريش تخصها دون غيرها بالزيارة والهدية . وذلك فيما أظن لقربها منها [٨٢]».

٤ ـ الطقوس المرتبطة بالعزى : الزيارة والاهداء اليها والتقرب عندها بالذبح . « وكان لها منحر ينحرون فيه هـــداياها يقال لهـــا الغبغب [٨٣] » .

---

(٧٦) كتاب الاصنام ص ١٧ .
(٧٧) كتاب الاصنام ص ٢٣ .
(٧٨) كتاب الاصنام ص ٢٦ .
(٧٩) كتاب الاصنام ص ١٨ .
(٨٠) كتاب الاصنام ص ١٨ .
(٨١) كتاب الاصنام ص ١٩ .
(٨٢) كتاب الاصنام ص ١٨ ، ٢٧
(٨٣) كتاب الاصنام ص ٢٠ .

ومن الطقوس تقسيم لحوم الهدايا فيمن حضرها وكان عندها[٨٤]. ومن الأقوال المرتبطة بالطقوس قول قريش أثناء الطواف بالكعبة : واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى . فانهن الغرانيق العلى . وان شفاعتهن لترتجى [٨٥]. واعتاد العرب القسم بالعزى .

٥ ــ وصف العزى: يصف ابن الكلبى العزى مستشهدا بقول للرسول صلى الله عليه وسلم يأمر خالد بن الوليد قائلا : « انطلق الى شجرة ببطن نخلة فاعضدها » [٨٦] . وفى رواية يدعمها الاسناد : « كانت العزى شيطانة تأتى ثلاث سمرات ببطن نخلة » . ويرد الوصف التالى بعد أن عضد خالد السمرات الثلاث : « فاذ هو بحبشية نافشة شعرها واضعة يديها على عاتقها ، تصرف بأنيابها ... ثم ضربها ففلق رأسها فاذا هى حممة ثم عضد الشجرة » [٨٧] .

٦ ــ وظيفة العزى : الوظيفة الرئيسية التى يذكرها ابن الكلبى للعزى هى الشفاعة وهى مبنية على كون العزى احدى « بنات الله » وهن يشفعن اليه .

٧ ــ المصادر : الرواية المدعمة بالاسناد والمعتمدة على السماع، والشعر الجاهلى ، والقرآن الكريم ، وأقوال الرسول وأفعاله .

٨ ــ سدنة الصنم : « وكان سدنة العزى بنو شيبان بن جابر بن مرة ... من بنى سليم . وكان آخر من سدنها منهم وبية (ابن حرمى السلمى) » [٨٨] .

٩ ــ نهاية عبادة العزى : وقد ورد هذا فى تاريخ الصنم (أنظر رقم ١) .

---

(٨٤) كتاب الاصنام ص ٢٠ .
(٨٥) كتاب الاصنام ص ١٩ .
(٨٦) كتاب الاصنام ص ٢٤ .
(٨٧) كتاب الاصنام ص ٢٥ .
(٨٨) كتاب الاصنام ص ٢٢ .

نظرية ابن الكلبى فى طبيعة الديانة العربية القديمة :

من خلال وصف ابن الكلبى لأصنام العرب وصفاتها ووظائفها : يمكن تصور الوضع الدينى للعرب قبل الاسلام حسب رؤية ابن الكلبى. ويبدو من هذا الوصف ان الجزيرة العربية عرفت أول ما عرفت ديانة التوحيد حيث سكن اسماعيل بن ابراهيم (عليهما السلام) مكة « وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العماليق » (٨٩). وبهذا تكون البداية التاريخية للتوحيد محدودة بعصر اسماعيل عليه السلام . وبهذا يتفق تصور ابن الكلبى لتاريخ الديانة العربية مع التصور القرآنى من ناحية ومع تصور بعض مؤرخى الأديان المعاصرين من ناحية أخرى ، وفيما يتعلق بالنظرية القائلة بأن التوحيد هو الأصل الأول للتدين لا فى الجزيرة العربية فحسب ، ولكن بالنسبة للديانات القديمة بشكل عام . فقد اعتبر القرآن الكريم التوحيد ديانة الانسان منذ آدم عليه السلام ، واعتبره الأصل الأول للتدين ، فهو دين الفطرة التى فطر الله الناس عليها . ثم بدأ ظهور الانحراف على هذا الخط الدينى التوحيدى الأمر الذى استدعى ارسال الأنبياء عليهم السلام للتأكيد على رسالة التوحيد ، وتخليص الدين مما علق به عبر العصور من وثنية وشرك . وعلى الرغم من أن الجزيرة العربية عرفت عددا من الأنبياء قبل اسماعيل عليه السلام مثل صالح وهود عليهما السلام الا أن دراسة ابن الكلبى تخلو من الاشارة اليهما ربما لبعدهما عن مكة التى يركز ابن الكلبى على دراسة تاريخ الأصنام بها .

ويبدأ التحديد التاريخى الفعلى بعهد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام . وعلى كل حال يعتبر هذا العهد بداية لمرحلة جديدة فى تاريخ الدين سواء فى الجزيرة العربية حيث بدأ التوحيد ، أو بين الاسرائيليين القدامى حيث يعتبر ابراهيم عليه السلام جـدا للآباء الاسرائيليين

---

(٨٩) كتاب الاصنام ص ٦ .

المكونين أيضا لمجموعة من الأنبياء حسب التراث الاسلامي ، ومن بينهم اسماعيل واسحاق ويعقوب ويوسف والأسباط .

ومن ناحية أخرى تتفق نظرية ابن الكلبي مع آراء بعض مؤرخي الأديان المعاصرين الذين اهتموا بموضوع أصل الدين ، ووصلوا بأبحاثهم الى نتيجة هامة ، وهي أن الشكل الأول للدين هو التوحيد . فقد اعتقد ارنست رينان أن العرب ، كالساميين ، موحدون بالطبيعة ، وأن ديانتهم القديمة من ديانات التوحيد . وقد بنى رأيه هذا على دراسة لغوية مقارنة للمصطلحات الدينية الخاصة بالألوهية عند الساميين ، واستنتج من التشابه الواضح في أسماء الآلهة السامية أن الساميين عبدوا جميعا الها واحدا [٦٠] . ويرى هذا الرأي أيضا المؤرخ وليم شميدت الذي اعتقد أن ديانة القبائل القديمة تقوم على أساس الاعتقاد في وجود إله واحد يدعى « الأب الأكبر » أو « القديم الكل » . وحدث هذا في مرحلة سابقة على التوحيد المعروف ، أطلق عليها شميدت مصطلح Urmonotheismus أي « التوحيد الأول » أو القديم[٦١] .

أما عن كيفية انسلاخ العرب القدامى الى عبادة الأصنام والأوثان وهجرهم للتوحيد ، فيعطى ابن الكلبي تحليلا اجتماعيا دينيا لهذه الظاهرة . وهي في مجموعها تفيد في فهم الأسباب التي تؤدي الى احداث التغير في الوضع الديني القائم ، سواء في الجزيرة أو خارجها فقد أدى الصراع الاجتماعي الاقتصادي بين بني اسماعيل عليه السلام

(٦٠) E. Renan, Histoire Generale et Systéme Comparé des Langues Sémitiques, Paris 1855, Vol., I.P.1.

James A. Montgormery, Arabia and the Bible, Ktav Publishing House, New York, 1969, pp. 184 - 188.

وانظر ايضا : جواد علي . المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام . الجزء السادس ص ٣٤ وما بعدها .

(٦١) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1912.
وانظر : جواد علي . المرجع السابق ص ٣٦ .

الى تصدع وحدتهم الاجتماعية فى شكلها القبلى • وانتهى بهم هذا الصراع الى التفرق فى انحاء الجزيرة مما أدى بالتالى الى تصدع وحدتهم الدينية ، وبداية ظهور أشكال الشرك والوثنية فى عبادتهم التى كانت تقوم على التوحيد • وهكذا يشرح ابن الكلبى ظاهـرة التعدد فى الحياة الدينية العربية القديمة شرحا اجتماعيـا فيقول : « ان اسماعيل بن ابراهيم (صلى الله عليهما) لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ، ونفوا من كان بها من العماليق ، ضاقت عليهم مكة ، ووقعت بينهم الحروب والعداوات ، وأخـرج بعضهم بعضا ، فتفسحوا الى البلاد والتماس المعاش » [٩٢] • ثم يربط هذه الأسباب الاجتماعية للصراع والفرقة بظهور الوثنية فيقول : « وكان الذى سلخ بهم الى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن الا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم ، تعظيما للحرم وصبابة بمكة • فحيثما حلوا ، وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة ، تيمنا منهم بها وصبابة بالحرم وحباله • وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة ، ويحجون ويعتمرون، على ارث ابراهيم واسماعيل (عليهما السلام) » [٩٣] •

ووفقا لهذا الوصف خرج بعض بنى اسماعيل عليه السلام من مكة وهم على التوحيد ، واحتملوا معهم ما يذكرهم بمكة وحرمها ، كما كانوا يفدون على مكة للحج والعمرة [٩٤] • ثم يشرح ابن الكلبى التطور الجديد فى هذا الوضع الدينى بابعاده الاجتماعية فيصـف كيف تـم

---

(٩٢) كتاب الاصنام ص ٦ .

(٩٣) كتاب الاصنام ص ٦ وفى مكان آخر يقول ابن الكلبى : «واشتهرت العرب فى عبادة الاصنام . فمنهم من اتخذ بيتا ، ومنهم من اتخذ صنما ، ومن لم يقدر عليه ولا على بناء بيت ، نصب حجرا أمام الحرم وأمام غيره ، مما استحسن ، ثم طاف به كطوافه بالبيت . وسموها الانصاب » ص ٣٣ .

(٩٤) يقول ابن الكلبى : « فكان الرجل اذا سافر فنزل منزلا ، أخذ أربعة أحجار فنظر الى أحسنها فاتخذه ربا ... فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون اليها ، وهم على ذلك عارفون بفضل الكعبة عليها : يحجونها ويعتمرون اليها » . ص ٣٣ .

الانتقال من التوحيد الى الشرك فيقول : « ثم سلخ ذلك بهم الى أن عبدوا ما استحبوا ، ونسوا ما كانوا عليــه ، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل غيره • فعبدوا الاوثان ، وصاروا الى ما كانت عليه الأمم من قبلهم • وانتجثوا ما كان يعبد قوم نوح (عليه السلام) منها ، على ارث ما بقى فيهم من ذكرها »(٩٥) وهكذا بدأ اختلاط العقيدة العربية القديمة ومزج التوحيد بالشرك ، الذى يعتبر فى هذه الحالة مرحلة وسط بين التوحيد والتعدد • فالشرك اعتراف بوجود الاله الواحد مع اشراك غيره معه • أما التعدد فهو الاعتراف بالعدة فى الالوهية مع عــدم الاعتراف باله واحد جامع لصفات ووظائف الالهة المتعددة ، كما هــو الحال فى الشرك ، ويعطى ابن الكلبى وصفا لهذه الحالة عند حديثه عن عقيدة قبيلة نزار فيقول : « ويوحدونه بالتلبية ، ويدخلون معه آلهتهم ويجعلون ملكها بيده » (٩٦) • ويشرح هذا الوضع بالآية القــرآنية : « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » • ويفسر هذه الآية بقوله: « أى ما يوحدوننى بمعرفة حقى ، الا جعلوا معى شريكا من خلقى »(٩٧)

وكما حدث خلط بين التوحيد والشرك من ناحية الفهم النظرى المجرد خلط العرب القدامى بين المفهومين فيما يتعلق بالطقوس • وقد كانت طقوس التوحيد سابقة نظرا لقدم التوحيد • فأدخــل العربى القديم على الطقوس التوحيدية تغييرات تناسب نظرته الدينيةالجديدة وفى هذا الخلط بين طقوس التوحيد وطقوس الشرك يقول ابن الكلبى : « وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم واسماعيل يتنسكون بها : من تعظيم البيت ، والطواف به ، والحج ، والعمرة ، والوقوف على عرفة ومزدلفة ، واهداء البدن ، والاهلال بالحج والعمرة • مع ادخالهم فيه ما ليس منه » (٩٨) • ومن أمثلة ادخال فيه ما ليس منه أن عك اذا ما لبث أثناء الحج قدمت غلامين أسودين من غلمانهم فكانا أمام ركب حجاجهم

---

(٩٥) كتاب الاصنام ص ٦ •
(٩٦) كتاب الاصنام ص ٧ •
(٩٧) كتاب الاصنام ص ٧ •
(٩٨) كتاب الاصنام ص ٧ •

« فيقولان : نحن غرابا عك فتقول عك من بعدهما : عك اليك عانية • عبادك اليمانية ؛ كيما نحج الثانية » (٩٩) • ويلاحظ هنا أن ما ادخل على الطقوس المرتبطة بالحج اشتمل على الأقوال والأفعال المكونة لأى طقس من الطقوس • فهناك اضافات طقوسية قولية تختص بما يقوله الحاج ويتفوه به من ألفاظ أثناء حجه ، وهناك بطبيعة الحال الاضافات الطقوسية الفعلية أو العملية ؛ أى المتعلقة بما يقوم به الحاج من أفعال وحركات أثناء الحج • ومن ألوان التغيير التى طرات على طقوس الحج ما كانت تفعله ربيعة اذا ما حجت « فقضت المناسك ووقفت فى المواقف نفرت فى النفر الأول ولم تقم الى آخر التشريق » (١٠٠) •

ويبدو من هذا أن طقوس الحج القولية والفعلية قد طرأ عليها التغيير بعد أن كانت موحدة بين كل القبائل ، فأصبحت كل قبيلة تدخل عليها ما تراه مناسبا لها • مما صبغ الطقوس ، وبالتالى الديانة ، بالطابع القبلى ، وجعلها أكثر ارتباطا بالقبيلة والعشيرة بعد أن كانت طقوسا مشتركة وموحدة بين كل القبائل •

والى جانب هذا التحليل الاجتماعى الدينى لظهور عبادة الأصنام يهتم ابن الكلبى أيضا بالجانب التاريخى فى دراسته • فيعطى وصفا للنشأة التاريخية لعبادة الأصنام وللتطور التاريخى الذى مرت به عملية الانتقال التدريجى من التوحيد الى الشرك • واذا كان فى تحليله الاجتماعى يجعل عصر ابراهيم واسماعيل بدايته التاريخية نجده فى وصفه التاريخى يعود بالديانة العربية القديمة الى زمن آدم عليه السلام • ولا نعتقد أن هناك تناقضا من جانب ابن الكلبى فى هذا ، فهو حين يتحدث عن الديانة العربية القديمة فى مكة بالذات يجعل البداية عصر ابراهيم وابنه أسماعيل عليهما السلام • ففى هذا العصر بدأ استقرار الاسماعيليين فى مكة وبدأ أيضا الصراع الاجتماعى الاقتصادى

---

(٩٩) كتاب الاصنام ص ٧ •

(١٠٠) كتاب الاصنام ص ٧ •

بين بنى اسماعيل وبينهم وبين جيرانهم من غير الاسماعيليين . وقد أدى تشتت الاسماعيليين الى تشتت مشابه فى ديانتهم أدى بهم فى النهاية الى الشرك . وحين يتحدث ابن الكلبى عن البداية التاريخية لعبادة الأصنام بشكل عام فهو يعود الى عصر آدم عليه السلام .

وعن هذا التطور الدينى التاريخى العام للبشرية يقول ابن الكلبى: « أول ما عبدت الأصنام أن آدم عليه السلام لما مات ، جعله بنو شيث بن آدم فى مغارة فى الجبل الذى أهبط عليه آدم بأرض الهند ... وكان بنو شيث يأتون جسد آدم فى المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه. فقال رجل من بنى قابيل بن آدم : « يا بنى قابيل ! ان لبنى شيث دوارا يدورون حوله ويعظمونه ، وليس لكم شىء ، فنحت لهم صنما ، فكان أول من عملها » (١٠١) . ويعطى مثلا آخر عن الكيفية التى تم بها ظهور الأصنام وعما يمكن تسميته بعبادة الأجداد عند العرب فيقول : « كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوما صالحين ، ماتوا فى شهر . فجزع عليهم ذوو أقاربهم . فقال رجل من بنى قابيل : « يا قوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم ، غير انى لا أقدر أن أجعل فيها أرواحا ؟ قالوا : نعم ! فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم ، فكان الرجل يأتى أخاه وعمه وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الأول . وعملت على عهد يردى ابن مهلايل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم » (١٠٢) .

ثم يأتى التطور التالى بعد فترة من التاريخ . تأتى الأجيال التالية ، فيشتد تعظيمها لهذه الأصنام وسرعان ما تصبح موضع عبادتهم

---

(١٠١) كتاب الاصنام ص ٥٠ — ٥١ .

(١٠٢) كتاب الاصنام ص ٥١ — ٥٢ ، انظر فى ذلك ايضا :
Ignaz Goldziher, « Muruwwa and Din » in his, Muslim Studies Vol. I. , translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern. Allen & Unwin, London, 1967 . p. 13.

وتقديسهم بعد أن كانت مجرد أصنام صنعت على صور أجـــدادهم ليتذكرونهم بها • ويروى ابن الكلبى هذا التطور على النحو التالى : « ثم جاء قرن فعظموهم أشـــد من تعظيم القرن الأول • ثم جاء من بعدهم القرن الثالث فقالوا : ما عظم أولونا هؤلاء ، الا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم • وعظم أمرهم واشتد كفرهم فبعث الله اليهم ادريس عليه السلام نبيا ••• ولم يزل أمرهم يشتد ••• حتى أدرك نوح ••• فبعثه الله نبيا ••• » (١٠٣) •

وهكذا يجمع ابن الكلبى فى دراسته للديانة العربية القديمة بين التحليل الاجتماعى والوصف التاريخى الدينى فى اطار مقارن ، ويتفق وصف ابن الكلبى لطبيعة الديانة العربية القديمة مع ما أقره الباحثون فى تاريخ الديانة السامية القديمة • فبعد أن ابتعد القوم عن التوحيد بدأت ديانتهم تتأثر بالبيئة التى تفرقوا اليها ، وتتطور فى اتساق تام مع البيئة الطبيعية وتغيرها • وبدأت الديانة العربية القديمة تأخـــذ شكل الديانة الطبيعية حيث استمد الانســـان فكره الدينى وآلهتـــه ومقدساته من العناصر المكونة للطبيعـــة • والى جانب هذه الصـــفة الطبيعية ، بدأت الديانة تكتسب صفة أخرى هامة ، هى القومية حيث ارتبطت العشائر والقبائل بآلهتها المحلية ، وتحولت العصبيةالاجتماعية فى شكلها القبلى الى عصبية دينية ربطت بين القبيلة وآلهتها فى رباط دموى وثيق • ومن أمثلة ذلك استشهاد ابن الكلبى بحديث نبوى يوضح علاقة العشائر بآلهتها : « لا تذهب الدنيا حتى تصطك أليات نســـاء دوس على ذى الخلصة ، يعبدونه كما كانوا يعبدونه » •

ويتضح أيضا من دراسة ابن الكلبى أن الديانة العربية القديمة قد احتفظت بكثير من مظاهر الديانة السامية القديمة والمشتركة عامة بين الساميين • ومن بين هذه المظاهر الاعتقاد فى آلهة محلية طبيعية

---

(١٠٣) كتاب الاصنام ص ٥٢ ــ ٥٣ •

مستمدة من البيئة • كما أن هذه الآلهة لم تكن لها أماكن ثابتة تعبد فيها فى معظم الأحوال • وكثيرا ما كانت الآلهة ترحل مع القبائل فى تجوالها ، بل ومع الأفراد أيضا فى أسفارهم : « فكان الرجل ، اذا سافر فنزل منزلا ، أخذ أربعة أحجار فنظر الى أحسنها فاتخذه ربا وجعل ثلاث أثافى لقدره ، واذا ارتحل تركه • فاذا نزل منزلا آخر ، فعل مثل ذلك » (١٠٤) • ويدل هذا المثال أيضا على أن الآلهة المستقرة ذات الهيكل أو المذبح القائم على بقعة معينة من الأرض ••• كانت لها مايشبه الرموز من أحجار وغيرها تحمل أثناء الرحلة ، وتنصب فى مكان ما على طريق أسفارهم للطواف حولها • بل لقد احتلت نماذج من الأصنام مكانها داخل البيوت المستقرة لعبادتها والتبرك بها ، ويعطى ابن الكلبى مثالا على ذلك بقوله : « وكان لأهل كل دار من مكة صنم فى دارهم يعبدونه • فاذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع فى منزله أن يتمسح به ، واذا قدم من سفره ، كان أول ما يصنع اذا دخل منزله أن يتمسح به أيضا » (١٠٥) •

أما الظاهرة العامة المحددة لطبيعة الديانة العربية القديمة فهى أن ظروف البيئة العربية الصحراوية وظروف الحياة العربية القديمة لم تسمح باقامة نظام دينى معقد • فقد ظلت الأوضاع الدينية بسيطة بساطة الحياة فى الصحراء ، وظلت الحياة الدينية بعيدة عن التعقيد والصرامة فى طقوسها ومظاهرها الخارجية • وبطبيعة الحال كلما اقتربنا من أطراف الصحراء صادفنا أوضاعا دينية أكثر تطورا ، مثل اليهودية والمسيحية • أما فى الداخل فقد احتفظت الديانة بطابعها القديم حتى ظهور الاسلام • ولم تعرف الصحراء الحياة الدينية المنظمة

---

(١٠٤) كتاب الاصنام ص ٣٣ •

(١٠٥) كتاب الاصنام ص ٣٣ •

المعقدة مثلمـــا عرفتها بقية شعوب الشرق الأدنى القـــديم كالبابليين والأشوريين والعبريين والمصريين والفرس ، كما أنها لم تصل الى تلك الدرجة من التطور والتنظيم التى كانت عليها ديانة العرب فى جنوب الجزيرة العربية • ولهذا فان دراسة الأوضاع الدينية فى الجزيرةالعربية قبل الاسلام تفيد كثيرا فى التعرف على الوضع الدينى السامى القديم وفى معرفـــة الأسس الدينية التى قام عليها التراث الدينى الســـامى المشترك بين كل الشعوب السامية •



المصـــادر والمراجع

المصـــادر والمراجع العربية :

ــ القرآن الكريم .

ــ أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبى كتاب الاصنام تحقيق الاستاذ أحمد زكى ــ نسخة مصورة عن طبعة دار الشعب ١٩٢٤ نشر الدار القومية للطباعة والنشر ــ القاهرة .

ــ محمد بن عبد الكريم بن احمـــد أبو الفتح الشهرستانى : الملل والنحل . تقديم واعداد د . عبد اللطيف محمد العبد ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٧ .

ــ رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء . المجلد الرابع ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٧ .

ــ احمد محمد الحوفى (دكتور) : الحياة العربية من الشعر الجاهلى الطبعة الخامسة . دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

ــ جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام . الجزء السادس دار العلم للملايين . بيروت ١٩٧٠ .

ــ شوقى ضيف (دكتور) : العصر الجاهلى . الطبعة السابعة ، دار المعارف . القاهرة ١٩٧٦ .

المراجـــــع الاوربيـــة :

M. Eliade, « The History of Religions as a Branch of Knowledge » in the Sacred and the Profane : The Nature of Religion, N. Y. 1959.

M. Eiade, Patternsin Comparative Religion, World Pub. Co., N. Y., 1972 .

Ignaz Goldziher. « Muruwwa and Din » , in his Muslim Studies, Vol. I. trans, by C. R. Barder and S. M. Stern . Allen & Unwin, London, 1967.

G. E. Von Grunebaum, Medieval Islam, a Study in Cultural Orientation, 2nd edition, The Univ. of Chicago Press, 1953.

J. Montgomery, Arabia and the Bible, Ktav pub. House, N. Y., 1969.

E. Renan, Histoire Générale et Systéme Comparé des Langues Semitiques, Paris, 1855.

W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1912.

W.C. Smith, « Comparative Religion : Whither and why ; in, The History of Religions, Essays in Methodology, Chicago 1970.

.... « On the Comparative Study of Religion » in, Ways of Understanding Religion, edited by W. H. Capps, The Macmillan Co., N. Y., 1972.

J. Wach, The Comparative Study of Reaigions, Columbia Univ. Press, N. Y., 1969.

W. M. Watt, « Belief in a High God in Pre-Islamic Mecca », in Journal of Semitic Studies, Vol. XVI, No. 1, 1971.

J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums Berlin, 1927.

* * *

المبحث الثـــانى

خصائص الديانة اليهودية فى ضوء مقارنتها بالديانة السامية القديمـــة

الديانة اليهودية أقرب الديانات السامية الحديثة (اليهودية ــ المسيحية ــ الاسلام) الى عهد الديانات السامية القديمـــة • وهـــذه الخصائص التى نعرضها للديانة اليهودية انما نقدمها فى ضـــوء ديانة الساميين القدماء ، حتى يتضح مدى مساهمة اليهودية فى تطور ديانة التوحيد ، التى أصبحت أساس الديانات السامية الحديثة •

وأهم خصائص اليهودية فى هذا الضوء ثورتها على الفكر الدينى الطبيعى ، أى المرتبط بالطبيعة ، والمستمد لآرائه منها [١] ، والاعتماد على العقل فى سبيل الوصول الى الحقائق الدينية • والحقيقـــة أن التخلص من براثن الطبيعة ارتبط بالتوسع فى استخدام العقل • فمع التطور التدريجى فى تحكم الانسان فى العناصر الطبيعية بدأت تقل بالتدريج درجة تقديس الانسان للعناصر الطبيعية ، التى اتخذها آلهة معتقدا أنها تملك قوى معينة ، وبدأ ينتقل الى البحث عن قوة تتحكم فى الطبيعة وعناصرها • وقد ظهرت بوادر هذا التطور فى التفكـــير الدينى عند الساميين بعملية الانتقال من الايمان فى عناصر الهية متعددة الى الايمان فى عنصر طبيعى واحد ، كما حـــدث فى التفكير الدينى الآشورى والبابلى والمصرى القديم • ثم جاءت عملية الانتقال الكبرى بهذا العنصر الالهى من داخل الطبيعة الى خارجها •

وهذا التحول الجرىء كان من نصيب الفكر الدينى اليهودى [٢] ،

---

(١) توصف الديانة السامية القديمة بانها ديانة طبيعية حيث استمد الانسان السامى القديم آلهته وافكاره الدينية من الطبيعة المحيطة به . فالدائرة التى يعيش فيها الانسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة المكونة من العناصر الطبيعية ، والتى كون معها الانسان عائلة طبيعية واحدة وارتبط معها فى علاقات مباشرة عبر عنها فى لغة طبيعية . انظر فى ذلك :
Sabatino Moscati, The Face of the Anceint Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times, Doubleday & Co., New York, 1960, pp, 314 - 315.

(٢) يلاحظ هذا انه على الرغم من أن يهوه ليس عنصرا طبيعيا الا ان الايمان به كان لا يزال يقوم على أساس الاعتراف بالتعدد . وكان هذا نتيجة

حيث أصبح الاله يتصف بأنه الاله الخالق ، وتحولت الطبيعة من قوة خالقة الى قوة مخلوقة .

وتسبب هذا التفكير الدينى الثورى فى احداث تغييرات عديدة فى المفاهيم الدينية السائدة حينئذ، والتى لقيت بعد ذلك تطويرا مستمرا الى أن وصلت الى أوضح صورها فى الاسلام أحدث الديانات السامية والنتيجة النهائية لعديد من المتغيرات الدينية التى طرأت على الفكر الدينى فى منطقة الشرق الأدنى .

وأهم التغييرات التى عبرت عن مرحلة الانتقال من الفكر الدينى الطبيعى الى الفكر الدينى العقلى المتمثل فى عقيدة التوحيد :

أولا : انتهت فى الديانة السامية الجديدة العلاقة ، أو الرابطة الدموية التى تربط بين الاله ومن يعبدونه . وكما هو معروف كانت الآلهة القديمة ، سامية أو غير سامية ، متصلة بشعوبها اتصالا دمويا . وكانت الآلهة فيما بينها تكون ما يشبه الأسرة الواحدة أو مجموعة من الأسر ، وترتبط الآلهة بعلاقات أسرية ، بعض الآلهة فيها آباء ،

لاعتبار يهوه الها قوميا אל ישראל اى الها للاسرائيليين فقط ومجال سلطانه قاصر على حدود شعبه ومن هنا اعترف الاسرائيليون بوجود الالهة الاخرى ولم يعارضوا فى أن تعبد هذه الآلهة داخل منطقة سيطرة يهوه مع تحريم عبادة هذه الآلهة على الاسرائيليين .

انظر

קויפמן יחזקאל.

תולדות האמונה הישראלית מימי קדם ועד בית שני. הוצאת מוסד ביאליק תל אביב תרצ"ח.

وبعضها أمهات ، وبعضها الآخر أبناء وبنات (٣) • ومع ظهور اليهودية فى مراحلها الأولى كان هذا هو الوضع السائد فى التفكير الدينى السامى • وفى بداية تطور فكرة التوحيد بدأت هذه العلاقات الأسرية بين الآلهة تدخل فى مرحلة نهايتها • وكان هذا طبيعيا لأن الاله الواحد لا تحكمه علاقات أسرية ، بمعنى أنه أصبح ذاتا الهية مستقلة استقلالا كاملا عن كل ما يربطها بالبشر ، أو الطبيعة وأصبح الاله فكرة نظرية مجردة لا يمكن تصويرها أو تجسيدها بالشكل الذى ورد فى الديانات القديمة ، والمتأثر بتشبيه الاله بعناصر طبيعية مخلوقة • اذن أصبح الاله منزها عن الطبيعة والخلق ، وانتهت الروابط الدموية العصبية لأن الاله الجديد ليس الها لعشيرة بعينها ، أو لقبيلة من القبائل ، أو لمجموعة من القبائل والعشائر ، بل هو اله لكل الخلق ، وهذا خلص الدين من الرابطة العصبية التى ربطت قديما بين الاله وشعبه (سنشير فيما بعد الى النكسة التى أصابت اليهودية فيما بعد فعادت من جديد الى هذه الرابطة العصبية بين الاله والشعب) •

ثانيا : ان فكرة الخلق لم تعد نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنسى بين الآلهة ، كما حدث مع آلهة العالم القديم ، حيث تتحدث المصادر عن فكرة زواج الآلهة ، وتصبح العناصر المخلوقة نتيجة لهذا الزواج، فنقرأ مثلا عن زواج اله السماء بالالهة الأرض ، أو زواج غيرهما من

---

(٣) William Foxell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, a Historical Analysis of two Constrasting Faiths, Doubleday & Co., New York , 1969, pp. 135 - 145.

وانظر كذلك

תולדות ארץ ישראל,
מתקופה הפרהיסטורית ועד עליית הבבליים.
בעריכת יואל רפל. כרך א. משרד הבטחון.
ההוצאה לאור, 1980.

الآلهة الممثلة لعناصر الطبيعة . وأصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود الى الارادة الآلهية . فالخليقة من صنع الاله الخالق ، صاحب المشيئة ، كما أن الخلق أصبح خلقا من العدم ، أو خلقا من لا شيء ، ويتم بالكلمة المعبرة عن الارادة الالهية : « وقال الله ليكن نور فكان نور ... وقال الله ليكن جلد فى وسط المياه . وليكن فاصلا بين مياه ومياه .. وكان كذلك ... وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء الى مكان واحد ولتظهر اليابسة .. وكان كذلك (٤) . وأكد الفكر الدينى الجديد على فكرة الخلق من العدم لأن الاعتراف بأن عملية الخلق تتم نتيجة لتزاوج عنصرين أو أكثر من عناصر الطبيعة معناه اشتراك العناصر المشتركة فى عملية الخلق فى الأزلية والخلود ، أى أنها عناصر لها وجود سابق ، وهذا لا يتفق مع فكرة الاله الخالق صاحب الوجود الأزلى .

ثالثا : انتهت أيضا فى الفكر الدينى الجديد فكرة الاله الحى الميت أى الاله الذى يموت ليبعث من جديد (٥) . وهى فكرة مرتبطة بالطبيعة وما تتعرض له من جفاف وازدهار ، وهى أيضا مرتبطة بالدورة الزراعية وديانات الخصوبة . وقد عرف العالم القديم نماذج كثيرة من هذه الظاهرة . فالديانة الكنعانية السابقة على ظهور العبريين فى كنعان عرفت الاله بعل ، الذى يدخل فى صراع مع الاله موت وغيره من الآلهة الكنعانية (٦) ، ويتعرض بالفعل للموت الذى يتمثل فى موت

---

(٤) سفر التكوين ١ : ٣ ، ٦ ، ٩ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٢٤ .

(٥) سباتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ترجمة د. السيد يعقوب بكر ، مراجعة الدكتور محمد محمد القصاص — دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . ص ١٢٨ .

(٦) أنظر القصة الكاملة لهذا الصراع بين بعل والآلهة فى :
The odor H. Gaster, « The Canaanite Poem of Baal » , in his, Thespis, Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East. Harper & Row, New York, 1961, pp. 114 - 244.

الطبيعة وجفافها ، وسرعان ما يعود بعل الى الحياة فتعود معه الحياة الى الطبيعة • وفى ديانة آشور وبابل نجد الاله تموز « دو موزى » الذى يموت ويولد من جديد فى كل عام • ومع انتهاء تقديس الضبيعة انتهت هذه الظاهرة ، وجاءت الديانة اليهودية بفكرة الاله الحى (٧) الذى لا يموت لأنه واهب الحياة والموت •

رابعا : لقد صاحب هذا التغير فى طبيعة الدين تغير آخــر فى طبيعة اللغة الدينية • فقد استخدم الانسان السامى القديم لغةالاسطورة كوسيلة للتعبير عن أفكاره الدينية (٨) • وترك لنا التراث الأدبىالسامى

وانظر كذلك :

William Foxwell Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 125 - 130.

(٧) تتكـــرر عبـــارة « الاله الحـــى » فى اكثر من مكـــان مـــن العهد القديم . كما تأخذ اشكالا مختلفة منها

אל חי وكذلك אלהים חיים

انظر يوشع ٣ : ١٠ ، صموئيل الاول ١٧ : ٢٦ ، ٣٦ الملوك الثانى ١٩ : ٤ ، ١٦ . اشعيا ٣٧ : ٤ ، ١٧ ، ارميا ٢٣ : ٣٦ . وهناك أيضا

التعبير חי יהוה الدال على القسم وكذلك חי אני

العائد على יהוה وهى كلها تؤكد على صفة الحياة كصفة اساسية للاله يهوه انظر تفاصيل ذلك فى :

Helmer Ringgren, Israelite Religion, trans. by D. Green, Fortress Press, 1966, pp. 87 - 88.

(٨) يقول ارنست رايت أن الوثنى لجأ فى وصفه لعالمه الكونى الى اللغة الوحيدة الطبيعية بالنسبة لمفهومه الشخصى للعالم .. وهذه اللغـــة هى الاسطورة .. فهو لم يكن يفكر بلغة المنطق المجرد ، ولكن بلغة شعرية اسطورية ، ولم يكن يعنيه الاستخدام المنظم المجرد لفعله ، فقد جرب وعاش افعالا واحداثا الهية ، وكان أدبه الدينى تعبيراً عن تجربته ومعايشته لهذه الافعال والاحداث .. هذه اللغة الشعرية الاسطورية عبرت فى شكل قصة

عددا من الأساطير التى تكاد تمدنا بفكرة شاملة عن الحيـاة الدينية للساميين القدماء ، وعن علاقة الانسان بالآلهة ، وعن الأسلوب الدينى الذى يتبعه الانسان فى حياته • وهذه اللغة الأسطورية اختلط فيهـا المعقول باللامعقول ، والتاريخ الحقيقى بالأسطورى ، وأصـبح من الصعب على الانسان بمفهومه الحديث فهم الأسطورة ، وتفسير رموزها والعبارات التى فقدت معانيها بالنسبة للانسان المعاصر على الرغم من المحاولات العلمية الجادة فى هذا الاتجاه • وقد أدى الانتقال من مناخ دينى الى مناخ دينى آخر الى تغيير فى وسيلة التعبير ، وأصبحت اللغة القديمة ، لغة الأسطورة ، عاجزة عن التعبير عن المفاهيم الجـديدة • فقد كانت اللغة القديمة لغة طبيعية ، ككل شىء آخر ، اقتبست معانيها بل وبعض أصواتها من الطبيعة • ومع انتهاء تقديس الطبيعة كان من الطبيعى أن تتغير اللغة الدينية ، فتصبح لغة عقلانية ، تناسب التقدم الفكرى فى مجال الدين • وهكذا أصبح العقل المصدر الأول للفـكر الدينى الحديث ، بعد أن كانت الطبيعة هى المصدر الأول • هذه الثورة على الطبيعة اذن كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير الى لغة عقلية لا مجال فيها للخلط بين المعقـول واللامعقـول ، أو بين التـاريخى والأسطورى • وعلى هذا الأساس الجديد بدأت وسيلة الاتصال بين الانسان والاله تتجه ناحية هذا الاستخدام للعقل الانسانى للتعرف على الحقيقة الآلهية • وتعطينا قصـة ابراهيم كما ترويها المصـادر القديمة ، وكما يرويها القرآن الكريم نموذجا لهذه المحاولة العقلانية فى التعرف على الحقائق الدينية • هذا بالاضافة الى أن الوحى استخدم الكلمة فى التعبير عن الحقيقة الآلهية ، وكوسيلة جديدة للاتصال الآلهى بالانسان ، والوحى وسيلة فكرية تخاطب العقل الانسانى لتوصـيل رسالة الهية الى الانسان بطريقة مباشرة تخاطب المنطق والعقل •

روائية عن حقائق الكون التى كان على الانسان أن يتكيف معها . انظر :

G. Ernest Wright, The Old Testament Against its Environment, Studies in Biblical Theology, No. 2., SCM Press, 1968 P. 19.

خامسا : انتهى أيضا الصراع القديم بين الآلهة وقام النظـام الجديد على فكرة الاله الواحد العادل • وفكرة العدالة فكرة أساسية فى التفكير الدينى الجديد [٩] • ومع انتهاء فكرة تعدد الآلهة انتهى الصراع بينها ، والذى كان ينعكس بصفة مستمرة على الحياة الانسانية حيث أصبح الاهتمام الأول للانسان كسب رضى الآلهة • وأصبح المجتمع الانسانى مكرسا لخدمة الآلهة المتصارعة فيما بينها ، والتى لا يعلم الانسان بخططها وارادتها • وكانت هذه الآلهة آلهة تتصف بالعدالة والظلم فى نفس الوقت • فهذا الصراع جعلها آلهة عادلة ظالمة ولم يسلم الانسان من هذا المصير • ومع التوحيد انتهى الصراع وانتفت صفة الظلم ، وأصبح الاله الواحد الها عادلا بصفة دائمة • لأنه الاله الخالق • وبدأت الحياة الدينية تأخذ وجهة جديدة هدفها الاتجاه بالدين الى ما يسمى بالتوحيد الاخلاقى [١٠] ، وهو الايمان بالاله الواحد ، والايمان برسالة اخلاقية تقوم على فكرة التوحيد لتنظيم علاقات الأفراد على أساس من العدالة • وأصبح الفعل الانسانى خيرا أو شرا هـو الذى يحدد طبيعة المصير الانسانى وفقا للعدالة الآلهية •

سادسا : امتدادا لفكرة سيطرة الاله على الطبيعة تطورت أيضا فكرة سيطرة الاله على التاريخ وحركته • وتجتمع هاتان الصفتان فى

Isidore Epstein, Judaism, A Historical Presentation, (٩)
Penguin Books, London , 1970 edition, p. 12.

(١٠) التوحيد الاخلاقى ؛ كما يراه موسكاتى ، يتغلب على المفهـوم الكونى الذى عرفته شعوب ما بين النهرين وكما عرفه المصريون القدماء . وهو توحيد يفصل الالهى عن الطبيعى وعن المجال الانسانى فتنحسر عقيدة الطبيعة وتنتصر الارادة الآلهية العليا .

Moscati, The Face of the Ancient Orient, p. 317.

وانظر أيضا :

Isidore Epstein , Judaism , a Historical Presentation Penguin Books, London, 1970 edition, p. 12.

الاله يهوه لأول مرة فى تاريخ الدين عند الساميين [11] • ومن مظاهر هذه السيطرة السيادة التامة على كل الأحداث التى بدأت بخروج الجماعة العبرية من مصر • وقد امتزجت فى عملية الخروج الأحداث التاريخية بالأحداث الواقعة فى الطبيعة • والخروج أول أعمال يهوه التاريخية• وقد نتج عن هذا التطور الجديد أن تغيرت طبيعة الطقوس السامية • فالطقوس القديمة كانت موجهة الى عدد من الآلهة ، وكانت مرتبطة بالطبيعة ، وقد تخلصت الطقوس الجديدة من العنصر الطبيعى ، وتحولت الى طقوس خلاصية نظمت فيها العبادة بطريقة تؤكد على العلاقة المباشرة بين الله والانسان ، وتتمشى فى نفس الوقت مع التفسير التاريخى ، الجديد ، فكما أن الطقوس أصبحت طقوسا خلاصية ، أصبح التاريخ أيضا تاريخا خلاصيا نهايته الخلاص الانسانى •

وهكذا كانت اليهودية فى مرحلتها الأولى نهاية لعصر دينى وبداية لعصر دينى جديد • فهى نهاية للفكر الدينى الأسطورى القديم ، وبداية لمرحلة دينية يلعب فيها العقل الدور الرئيسى فى الربط بين الانسان

---

(١١) تصف بعض المصادر الاله يهوه برب التاريخ الذى استخدم الطبيعة لانجاز اغراضه ومشيئته فى التاريخ ، ولهذا فالتاريخ هو المجال الاول للوحى الالهى وليس الطبيعة . ومن هنا لم تكن هناك حاجة ماسة الى اساطير الطبيعة المرتبطة بالالوهية . فاله الانبياء كما يقول هنرى فرانكفورت « لم يكن فى الطبيعة » بل لقد تنزه عن الطبيعة وعن التفكير الاسطورى . وهذا فى حد ذاته خروج على طريقة التفكير السائدة فى العالم القديم . انظر فى ذلك :

Ernest Wright , The Old Testament Against its Environment, pp. 26 - 8 .

Henry Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicage University Press, 1946, p. 363.

Ronald De Vaux, « Is it Possible to Write a Thealogy of trans. by Damian McHugh Doubleday & Co., New York, 1971, the Old Testament » ; in his, The Bible and the Ancient Near East, pp. 57 - 9.

والاله ؛ واتخذ فيها التاريخ معنى جديدا ، فاذا صدق القول بأن التاريخ القديم كان تاريخا للآلهة ، فان التاريخ الجديد تاريخ انسانى تدبر حركته الارادة الآلهية ، ويعبر عنه بلغة العقل والمنطق لا بلغة الأسطورة والرمز •

وقد طرأت على الديانة اليهودية بعض التغييرات التى اثرت على هذه النظرة العالمية للدين ، وسببت ما يمكن تسميته بالردة ، أو النكسة الدينية التى عادت ببعض الصفات الدينية التى كانت اليهودية قد خلصت الدين منها سابقا ، والتى تسببت فيما بعد فى ظهور حركة اصلاح دينية من داخل اليهودية نفسها تقابلها حركة اصلاح خارجية تبلورت فى ظهور الديانة المسيحية ، ثم الديانة الاسلامية لاصلاح مسار الفكر الدينى السامى واعادته الى طريقه المستقيم •

ولعل أخطر مظاهر هذه الردة الدينية ما بدر من محاولة تخصيص رسالة التوحيد اليهودية ، وجعلها مقصورة على الشعب الاسرائيلى ، اذ لم يحاول اليهود بذل أى مجهود فى سبيل نشر عقيدة التوحيد بين الجماعات التى قابلوها فى سيناء ، أوبين الكنعانيين ، وكأنما الوحى الذى نزل على موسى فى سيناء كان وحيا خاصا ، ولم يكن المقصود به البشرية كلها • ولعل هذا هو السبب الرئيسى فى أن اليهودية ظلت ديانة غير تبشيرية طوال تاريخها بعكس المسيحية والاسلام •

وقد أدى هذا التفكير الدينى العنصرى الى عدم انتشار التوحيد فى المنطقة السامية بعد موسى مباشرة ، وتطورت الطقوس والعبادات فى نفس هذا الاتجاه العنصرى • وفى عصر الملك داوود ظهر تطور جديد تم فيه الربط بين السياسة والدين بالأرض ، فلتخذ داوود أولا من مدينة أورشليم (القدس) مقرا لحكمه ، وهى مدينة كنعانية الأصل ، لم تكن لها قداسة معينة لدى اليهود ، الا أن داوود اتخذ من هذه المدينة المحايدة مركزا لحكمه لكى يجمع حولها بقية المناطق الفلسطينية ، ويحاول

فى نفس الوقت مركزة الحكم ، وربطه بالارادة الالهية ، واعتبار نفسه ممثلا للحكم الآلهى (١٢) • ولكى يعطى للمدينة نوعا من القداسة حرم على اليهود التعبد فى أى مكان آخر غير أورشليم • وبهذا ارتبطت العبادة بهذه القطعة من الأرض ، فيها يقدم اليهودى قرابينه ، ويتقرب الى الله ، وأصبحت أورشليم قبلة اليهود • وتركزت العبادة فيها وانتهت الأهمية الدينية لبقية المدن والأماكن (١٣) • وقد كانت هذه المحاولة الأولى من نوعها لربط الدين بالأرض ، وربط سياسة المملكة الجديدة بالدين ربطا وثيقا (١٤) • وعندما حدث السبى البابلى تعرضت الديانة اليهودية لهزةعنيفة نتيجة لهذه السياسة • فقد تم تهجير جماعة يهودية كبيرة الى بابل ، ومن ثم فقد تعرضت هذه الجماعة لمشكلة دينية تتعلق بالعبادة ، فقد ابتعد يهود بابل عن أورشليم والهيكل ، وأصبحوا غير

---

(١٢) يقول سايروس جوردون « ان الاسرائيليين الشماليين حولوا ولائهم الى داوود وأقاموا معه عهدا ومسحوه بالزيت » . ويقارن وضع داوود هنا بوضع الحاكم السومرى فكلاهما ادعى أنه الراعى الذى يرعى « قطيع الله الانسانى » . فالله هو الحاكم الرسمى ، و « الحاكم الانسانى للدولة هو نائب الله الذى يحكم باسم الله » . ولكى يكون داوود قريبا من قلب الاقليم فقد نقل العاصمة من موطن قبيلته الى أورشليم المدينة المحصنة ذات الموقع الاستراتيجى والتى كان قد استولى عليها من اليبوسيين ... وقام داوود بنقل تابوت العهد الى أورشليم . « وهكذا خطا الاتجاه الى مركزة العقيدة أولى خطواته المتواضعة » انظر فى ذلك :

Cyrus Gordon. The Ancient Near East, Third edition Norton & Co. New York, 1965, p. 170.

وانظر أيضا :

Max Weber, Ancient Judaism, The Macmillan Co., 1967, pp. 174 - 187 .

(١٣) Helmer Ringgren, Israelite Religion, Translated by David E. Green Fortress Press, Philadelphia, 1966, p. 61.

(١٤) Yehezkel Kaufmann, The Religion of Israel, From its Beginning to the Babylonian Exile, translated and abridged by Moshe Greeberg, The University of Chicago Press, 1960, p. 267 - 9 .

قادرين على تأدية العبادة (١٥) ومن هنا فقد دعا أنبياء السبي الى التنازل عن شرط التواجد فى أورشليم ، واعتبارها قبلة رمزية • وقد أدت فترة السبى البابلى الى احداث تغييرات عديدة فى الديانة اليهودية ولعل أبرز هذه التغييرات الاتجاه باليهودية الى العالمية (١٦) ، وتخليصها من الآراء العنصرية التى دخلتها • وقد تم هـذا على يد جماعـة من المسبيين الى بابل ومصر ، والذين اندمجوا فى الشـعوب التى عاشوا بينها • ومع ذلك فقد بقيت جماعة كبيرة متعصبة للدين والأرض ، وهى التى حاولت العودة الى أورشليم ، والتى حافظت على الخصوصية التى

---

(١٥) يصف حزقيال كاوفمان الوضع اليهودى فى بابل بقوله : « ان من أهم أحداث يهود الشتات ومن أهم ما يميز وضعهم الخاص توقف الطقوس التقليدية الخاصة بالاضحيات والقرابين • فالمسبيون لم يشتركوا فى طقوس المعبد البابلى ، كما انهم لم ينشئوا أية عقيدة ليهوه داخل معبد • وبالتالى لم يقوموا بأية طقوس خاصة بالاضحيات والتى كانت فى تلك الفترة تمثل الوسيلة الوحيدة للعبادة ، اذ لم يكن للمسبيين معابد او مذابح ، ولم يقدموا اى اضحيات ، أو يكرسوا أى طعام • فقد عاشوا بدون عقيدة • فعبادة الرب ارتبطت بالأرض المقدسة ، وطبقـا لسفر التثنية ، اصبحت العبادة مرتبطة بأورشليم وهيكلها • وحسب ذلك فليس فى مقدور المسبيين ان يعبدوا الرب فى « أرض نجسة » • انظر :

Yehezkel Kaufmann, The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah , Vol. IV from his, History of Religion of Isreal, Union of American Hebrew Congregations, New, 1970, p. 38 - 39.

(١٦) Ibid, p. XIII • • ولقد قاومت الديانة الاسرائيلية قديما هذا الاتجاه الى العالمية على الرغم من اعتبار يهوه الها لكل الخلق • وربما كان هذا رد فعل اسرائيلى تجاه ديانة البعل الكنعانى الذى كان يعتبر الها عالميا وليس محليا على الرغم من ارتباط عبادته بالطبيعة •

انظر فى ذلك :

[illegible] p. 196

اتسمت بها اليهودية (١٧) • وعلى يد هذه الجماعة تطورت أيضا فكرة الخلاص باليهود ، والذى سيتحقق على يد بطل يهودى من نسل داوود وهو خلاص يقتصر على اليهـود فحسب ، ولا يضم البشرية ككل كما هو الحال فى الديانتين المسيحية والاسلامية • وهكذا دخلت اليهودية فى مرحلة انغلاق على نفسها ، فمنعت التبشــير بالتوحيد للبشرية ، وجعلته قاصرا على اليهود ، كما ربطت العقيدة بالأرض ، وجعلت الخلاص خاصا باليهود دون البشرية • وفى هذا كله ابتعدت اليهودية عن روح الديانة السامية الحقة •



---

(١٧) انظر تفاصيل التناقض بين القومية والعالمية فى الديانة اليهودية فى :

Salo W. Baron, A Social And Religious History of the Jews Vol. I., Columbia Univ. Press. New York, 2nd edition, 1952, pp. 31, 96 - 99 .

المصـــــادر والمراجـــع :

الكتاب المقدس ، دار الكتاب المقدس ، القاهرة .

תורה נביאים וכתובים.

The Holy Scriptures According to the Masoretic Text. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1955.

תולדות ארץ ישראל.
מהתקופה הפרהיסטורית ועד עליית הבילויים. בעריכת יואל רפל. כרך א׳. משרד הבטחון. ההוצאה לאור 1980

קויפמן יחזקאל.
תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד בית שני. דביר.
מוסד ביאליק תל אביב תרצ״ח.

W. F. Albright, Yahweh and the Gods of Ganaan, a Historical Analysis of Two Constrasting Faiths, Doubleday & CO., New York , 1969.

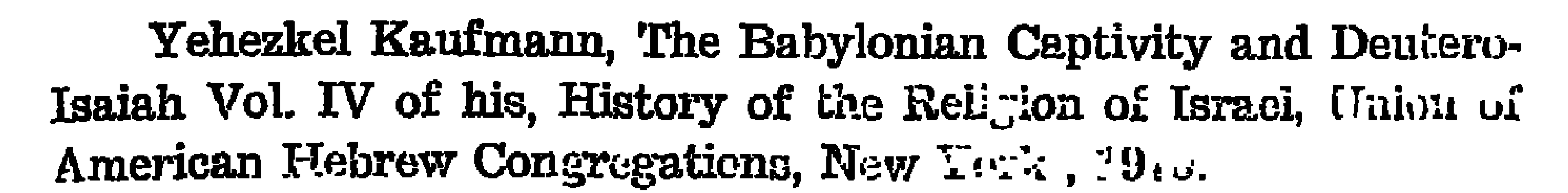
Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, Vol. I, Coumola Univ. Press, 2nd edition 1952.

I. Epstein, Judaism, a Historical Presentation, Penguin Books, London, 1970

H. Frankfort, Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago university press, 1946.

Theodor Gaster, « The Canaanite Poem of Baal » in his , Thespis : Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East. Harper & Row, New York 1961 .

C. Gordon, The Ancient Near East . Norton & Co ., New York, 1965.


Yehezkel Kaufmann, The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah Vol. IV of his, History of the Religion of Israel, Union of American Hebrew Congregations, New York , 19..

.... , The Religion of Israel, from its Beginning to the Babylonian Exile, Trans. and abridged by Moshe Greenberg, The University of Chicago Press, 1960.

S. Moscati, Ancient Semitic Givilizitions London, 1957.

ـــ الترجمة العربية : الحضارات السامية القديمة ترجمة د .. السيد يعقوب بكر مراجعة د • محمد محمد القصاص ؛ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر •

.... , The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre - Classical Times, Doubleday & Co., New York, 1960.

H. Ringgren, Israelite Religion trans by david Green , Fortress Press , Philadelphia, 1966 .

Ronald De Vaux, « Is it Possible to Write a Theology of the Old Testament » , in his , The Bible and the Ancient Near East, trans. by D. McHugh, Doubleday & Co., New York , 1971.

Max Weber, Ancient Judaism , The Macmillan Co., London, 1967.

G. E. Wright, The Old Testament Against its Environment. Studies in Biblical Theology Series, No. 2 SCM Press, 1968.

* * *

الباب الثالث

دراســات أدبيــة

المبحث الأول : أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى القديم .

المبحث الثانى : مفهوم البطولة فى قصة أيوب .

المبحث الأول

أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى القديم

تمهيد ــ مصادر الاغتراب فى الأدب العبرى ــ أصول الاغتراب فى العهد القديم ــ الأصــول الدينية للاغتراب فى العهد القــديم ــ الأصل الأول : الاختيار ــ الأصل الثانى : تخصيص التوحيد ــ الأصل الثالث : خصوصية الخلاص ــ تجربة الاغتراب على المستوى الدينى ــ طبيعة تجربة الاغتراب فى سفر أيوب : أولا : صفة الجبرية ــ ثانيا : صفة الألم والمعاناة المادية والروحيــة ــ ثالثا : صفة العبث وفقــدان المنطق والعقل ــ رابعا : صفة الايمان ــ خامسا : الصفة التعليميــة الوعظية ــ مظاهر الاغتراب فى تجــربة أيوب ــ أولا : الاغتراب عن الناس ــ ثانيا : الاغتراب عن الذات ــ ثالثا : الاغتراب عن الله ــ المصـــادر والمراجع •

أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى القديم

الاغتراب [1] ظاهرة عرفها التاريخ اليهودي فى كل عصوره ، وانعكست آثارها على الحياة اليهودية فى كل أشكالها • وبنيت الديانة اليهودية ذاتها وفى كثير من مظاهرها على أساس قوى من عزلة الانسان اليهودى وغربته عن بقية البشر • فقد ساعدت بعض المفاهيم الدينية اليهودية على تقوية هذا الشعور بالاغتراب والعزلة لدى الانسان اليهودى • ونخص بالذكر مفهوم الاختيار الآلهى لبنى اسرائيل ، والذى كان له أكبر الأثر فى احساس اليهودى بأفضليته على بقية البشر من غير اليهود ، فبدأ فى وضع القوانين التى تحكم علاقاته بالآخرين على هذا الأساس • ومع مرور الزمن تسببت هذه القوانين فى بناء حاجز قوى وسور منيع بين اليهودى وغير اليهودى الى أن أصبح غير اليهودى يمثل « الأجنبى » أو «الغريب» فى التراث الدينى عند اليهود • وتكون لدى اليهودى مفهوم «الأمم الاجنبية» الذى تعبر عنه اللغة العبرية بكلمة

גּוֹיִם الجوييم أى « الأغراب » أو « الأجانب » وأصبحت

هذه الكلمة مصطلحا يعبر عن انفصال اليهودى عن غيره من الأمم ، وبالتالى غربة اليهودى عن الشعوب التى تجاوره أو التى يعيش بينها ، رغم احتكاكه بها على مدى التاريخ •

ولا يخفى على الباحث فى التاريخ اليهودى أن هناك ألفاظا أساسية فى هذا التاريخ تعبر عن علاقة اليهود بغير اليهود • ويكاد يكون التاريخ اليهودى هو التاريخ الوحيد الذى يحمل لنا هذه الألفاظ التى انتقلت بدورها الى الديانة اليهودية ، فأصبحت هذه الألفاظ ذات دلالات تاريخية دينية لا يمكن اغفالها عند محاولة فهم هذا التاريخ ، وتحليل أحداثه ، وكذلك عند محاولة فهم الديانة اليهودية ومعرفة أحكام

---

(١) انظر فى موضوع الاغتراب اصطلاحا ومفهوما العدد الاول من المجلد العاشر من مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٧٩ •

شريعتها • ونذكر من بين هذه الألفاظ على سبيل المثال لا الحصر ألفاظ مثل « غربة » و «يتغرب » و « غرباء » الواردة فى أكثر من مكان فى العهد القديم (٢) وكذلك لفظة « التيه » التى أصبحت تحمل معانى تاريخية ودينية فى نفس الوقت فهى تعبر عن فترة من فترات التاريخ اليهودى القديم ، وهى فترة التيه فى صحراء سيناء بعد الخروج من مصر • كما أنها أصبحت تحمل معنى دينيا نظرا لأن التيه كان عقابا الهيا لبنى اسرائيل • ومن الألفاظ الأخرى الدالة على الاغتراب لفظة « الشتات » ولفظة « السبى» ، وهما لفظان يعبران عن فترات تاريخية معينةوبالذات كلمة « السبى » التى تشير الى أحداث نتج عنها سبى أعداد كبيرة من اليهود وأشهرها بطبيعة الحال السبى البابلى (٥٨٦ ــ ٥٣٨ ق•م•) والسبى الرومانى (٧٠ م) • أما لفظة « الشتات » فهى تستخدم للتعبير عن الحياة اليهودية خارج فلسطين كنتيجة من نتائج السبى أو تستخدم بشكل عام للدلالة على غربة اليهود فى كل العصور بما فيها الشتات اليهودى فى أوربا وأمريكا •

وهكذا يتضح أن الألفاظالدالة على الاغتراب فى التاريخ اليهودى وفى الديانة اليهودية انما تعبر عن فكرة أصيلة وسمة أساسية من سمات التراث اليهودى ، وعليها بنيت نظرة اليهودى الى العالم الذى يعيش فيه ، وعليها كذلك أقيمت ونظمت علاقات الانسان اليهودىبغير اليهود • بل والأكثر من ذلك أن هذه الفكرة القائمة على أسس تاريخية ودينية لونت الحياة اليهودية عبر العصور بلون خاص • وكانت السبب فى عزل المجتمع اليهودى عن المجتمعات التى عاش فيها اليهود ، كما أنها أدت الى ظهور الحى اليهودى أو « الجيتو » فى المجتمعاتالأوربية وفى هذه الأحياء اليهودية المنعزلة استطاع اليهودى أن يطبق أفكاره النظرية الخاصة بنظرته الى العالم أحسن تطبيق • وكان العالم خارج حدود الجيتو هو عالم الأمم الأجنبية ، عالم الأغراب الدنس •

---

(٢) سفر التكوين ١٢ : ١٠ ، ٢٠ : ١ ، ٣٧ : ١ ، اللاويون ٢٢ : ١٧ •

ووجود مثل هذه الألفاظ القوية فى معانيها ، وتحولها الى مفاهيم ثابتة فى ذهن اليهودى وعقليته له دلالته القوية على أن فكرة الاغتراب ليست فكرة طارئة فى تاريخ الأدب العبرى ، كما هى فى كثير من الآداب القديمة • فهى فكرة ، كما قلنا مبنية على أسس تاريخية ودينية عميقة جعلت منها اطارا أساسيا للابداع الأدبى لدى اليهود عبر العصور • فألفاظ « الغربة » ، و « التيه » و « السبى » و «الشتات» و «الجوييم» وغيرها ، أصبحت أساسية فى البناء التاريخى والدينى لليهود • وهى ألفاظ امتزج فيها المعنى التاريخى بالمضمون الدينى حتى أصبح من الصعب الفصل بين التاريخ والدين فيها • وهى فى هذا لم تخرج على السمة الغالبة على الفكر اليهودى ، وهى سمة اختلاط التاريخ بالدين نتيجة للتفسيرات الدينية المستمرة لأحداث التاريخ اليهودى •

مصادر الاغتراب فى الأدب العبرى :

وبعد هذه المقدمة عن الألفاظ المعبرة عن الاغتراب فى اللغة العبرية ننتقل الى مناقشة الموضوع الأساسى لهذا البحث ألا وهو أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى • وبادىء ذى بدء ، يجب أن نقرر أن للاغتراب أصولا ومصادر متعددة من الصعب أن نناقشها جميعا فى هذا البحث القصير • ولهذا سنكتفى بعرض هذه الأصول والمصادر جملة ، ثم نأخذ منها الأصل الأقدم ، والمصدر الأساسى الأول الذى على أساسه تطورت فكرة الاغتراب فيما بعد حتى أخذت الشكل الذى هى عليه الآن فى الأدب العبرى الحديث ، آملين باذن الله وعونه أن نتبع هذا البحث ببحوث أخرى تالية فى موضوع الاغتراب •

أما عن مصادر الاغتراب فى الأدب العبرى فمن الممكن تلخيصها فى التالى مرتبة ترتيبا تاريخيا حسب ظهورها :

١ ـ المصدر الأول : هو العهد القديم والذى يعطينا الأصول

الدينية لفكرة الاغتراب الى جانب اعطاء نماذج أدبية معبرة عن الاغتراب فى الأدب العبرى القديم ممثلا فى العهد القديم كما سنوضح فى هذا البحث •

٢ ـ المصدر الثانى : هو التاريخ اليهودى الذى يعتبر من أغنى مصادر الاغتراب فهو تاريخ تميزه ظاهرة لم تتكرر فى غيره من تواريخ الشعوب وهى ظاهرة « الشتات » سواء فى التاريخ اليهودى القديم ، أو الوسيط ، أو التاريخ الحديث • والشتات نتيجة لعوامل تاريخية وظروف مر بها اليهود ، وأدت فى النهاية الى تشتت الجماعات اليهودية فى بلدان العالم واغترابها اما عن طريق « السبى » فى التاريخ القديم أو الاضطهاد والتشتيت فى التاريخ الوسيط والحديث •

٣ ـ المصدر الثالث : وهو الأدب الغربى الحديث وهو بطبيعة الحال مصدر اضافى للاغتراب فى الأدب العبرى الحديث ، حيث تأثر بعض كتاب العبرية وأدباؤها بالاتجاه الاغترابى فى الأدب العالمى الحديث فى الغرب خاصة ، وحاولوا التعبير باللغة العبرية عن هذه النزعة التى أصبحت قضية أساسية فى الأدب الحديث ، والتى كانت وليدة التقدم التكنولوجى والصناعى الذى يمر به الانسان المعاصر فى الغرب ، بما فى ذلك الانسان اليهودى •

٤ ـ المصدر الرابع : وهو متصل بالمصدر الثالث وهو يختص بتأثير الكتاب والأدباء اليهود غير الكاتبين بالعبرية والذين وصلوا الى مستوى لا بأس به من التعبير عن قضايا الانسان المعاصر وعن قضية الاغتراب بالذات • ومن الطبيعى أن يكون تأثير هؤلاء على الأدب العبرى الحديث تأثيرا مباشرا بحكم الاشتراك فى العقيدة • ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال فرانز كافكا الذى كتب بالألمانية ، وايلى ويزل بالفرنسية •

أصول الاغتراب فى العهد القـديم :

وبعد هـذا العرض السريع لمصادر الاغتراب فى الأدب العبرى نتناول بالبحث المصدر الأول ، وهو الاغتراب فى العهد القديم . الذى يمدنا بالأصول الدينية لفكرة الاغتراب ، كما أنه فى معالجته للتاريخ اليهودى القديم يعطينا بعض النماذج التاريخية لظاهرة الشتات ابتداءا من غربة ابراهيم ويعقوب الى احداث فترة التيه فى سيناء ، ومن بعدها أحداث السبى البابلى ، وغيرها من العوامل التاريخية التى أدت الى تبلور فكرة الاغتراب تاريخيا بعد أن أعطاها العهد القديم أصولها الدينية . ونناقش فى هذا الجزء من البحث الأصول الدينية لفكرة الاغتراب ، ثم نعطى مثـالا على الاغتراب على المستوى الدينى كما يعرضه سـفر أيوب .

الأصول الدينية للاغتراب فى العهد القـديم :

لعل من المظاهر أو العلامات الواضحة فى الديانة اليهـودية أنها ديانة خاصة وفى حالة انغلاق على نفسها على الرغم من احتوائها على كثير من المفاهيم ذات الاتجاه العالمى . وقد انغلقت اليهودية على نفسها بفعل عوامل وظروف تاريخية وأزمات مر بها التاريخ اليهودى ، وأدت فى النهاية الى عزلة اليهودية ، وعزلة الجماعات التى تدين بها . وبمرور الوقت وتكرار الأزمات التاريخية تبلورت العزلة وأصبحت تقترب من أن تكون محورا لكل المفاهيم الدينية التى تتكون منها اليهـودية . وهذا يوضح التأثير الفعال للتاريخ فى تغيير وتطوير مفاهيم اليهودية من مفاهيم عالمية الى خصوصية مطلقة ، وبدلا من الاتجاه لهذه المفاهيم الى العالم ، بدأت بالتدريج عملية الاستئثار بالرسالة ، وربطها بالجماعة

اليهودية • ثم عزل هذه الجماعة عن البشرية عزلا سبب غربة اليهودى فى العالم • وغربة العالم عن الانسان اليهودى (٣) •

واذا أردنا أن نؤصل الاغتراب فى الديانة اليهودية ، فلا بد لنا من العودة الى العهد القديم ، الذى يحمل بين طياته نماذج عديدة من الاغتراب لكى نبحث عن أصول الفكرة ، وكيف وجدت طريقها الى العهد القديم ؟ وكيف فسرت فيما بعد ؟ وما هى التطورات التى مرت بها الى أن أخذت شكلها الحالى ؟ •

الأصـل الأول ـ الاختيار :

الاختيار الآلهى لاسرائيل هو أول مصادر الاغتراب فى العهـــد القديم • وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة ، اذ كيف يكون الاختيار مصدرا للاغتراب ، وهو كما نعلم مفهوم دينى أساسى فى الديانة اليهودية • والحقيقة أن الفهم الأولى للاختيار لايوحى أبدا بامكانية أن يكــون مصدرا لقيمة سلبية ، هى الاغتراب ، فالمعنى الأصلى للاختيار لايتضمن عناصر سلبية ، ولا يؤدى الا الى نتيجة ايجابية • ومضمون هذا المعنى الأصلى هو أن الله اختار بنى اسرائيل لتبليغ رسالته الى البشرية ، وهى رسالة التوحيد الأخلاقى فى عالم الوثنية وتعدد الآلهة ، وهذا الاله الواحد يتحلى بالعديد من الصفات الأخلاقية ، ويطلب من عبــاده ضرورة التحلى بهـذه الصفات ، واعتبارها أساسا فى عــلاقتهم به

---

(٣) من أهم الكتاب الذين عبروا عن هــذا الاحساس الكاتب اليهودى الفرنسى المعاصر البرت ميمى حيث يقول فى كتابه « تحرير اليهودى » : لقد صادفت فى كل مكان سلبية ثقيلة فى حياة معظم اليهود ، ففى كل مــــكان وبدرجات مختلفة الانسان اليهودى ، وفى موضوعية تامة ، منفصل عن غيره ... والنتيجة انه مهدد داخليا وقلق ومنفصل عن ذاته ويحيا حياة ثقافية واجتماعية مجردة وهذا الاضطهاد المضاعف الداخلى والداخلى هو نقطـــة الانطلاق عندنا • انظر : •

Albert Memmi : The Liberation of the Jew, N.Y., 1969. p. 14.

وبأنفسهم وبالناس • واختيار كهذا لا يمكن أن يكون الا ايجابيا ، ثم يبدأ التغيير فى المعنى الأصلى بفعل ظروف حياة الجماعة اليهودية • وانتهت عملية تطوير مفهوم الاختيار الى نتيجة غير طبيعية وهى أن الاختيار ليس من أجل تبليغ رسالة الهية الى البشرية • ولكنه اختيار للدخول فى علاقة خاصــة مع الاله ، يصبح فيها الاله الها للشــعب الاسرائيلى ، ويصبح الشعب « الاسرائيلى» عبدا للاله « الاسرائيلى » ولم ينته الأمر عند الاستئثار بالاله وبالرسالة ولكنه تعدى ذلك الى فكرة الاختيار للأفضلية ، والتى كانت منطلقا لاغتراب الاسرائيلى فى العالم القديم والوسيط ، ولا نزال نجد لها مبررات وتفسيرات فى عالمنا الحديث والمعاصر •

هكذا اعتقد الاسرائيلى القديم أنه أفضل خلق الله ، وانه مختار الرب • وكان هذا دليله الى العزلة عن بقية البشر من غير الاسرائيليين مما نمى فيه الشعور الذاتى بالغربة ، والاحساس بضرورة الانفصال عن الآخرين ، واعتبار هؤلاء الآخرين « غرباء » و « أجانب » ، حتى وان كان يعيش بينهم • وقد وطدت الطقوس والشعائر هذا الاحساس بما طور من عقائد وأفكار تمنع الاحتكاك بالغريب ، والاختلاط بالأمم الأجنبية ، وتجعل هذا فى كثير من الأحيان شرطا لتمــام الطقس أو الشعيرة الدينية • والعهد القديم مملوء بالعبارات الدالة على هذا الفهم للاختيــار •

الأصــل الثانى : تخصيص التوحيد :

انتهجت اليهودية سياسة عدم التبشير بالتوحيد ، واعتباره شأنا دينيا يهوديا لا يخص بقية البشرية • وهكذا فقد منع التراث الاسرائيلى من عبادة الآلهة الأخرى ، بينما سمح لغير الاسرائيليين بالاستمرار فى وثنيتهم واعتقادهم فى تعدد الآلهة • وأطلق العهــد القديم عبارات متعددة تشير الى ديانة غير الاسرائيليين مثل « الآلهة الأخرى» ، « آلهة

الأمم الأجنبية » ، وكذلك « الأمم الوثنية » ، وهى عبارات تطلق على آلهة شعوب الشرق الأدنى القديم للتمييز بينها وبين اله الاسرائيليين. ولم تبذل أية محاولات لتحويل هذه الشعوب الى عبادة الاله الواحد اله الاسرائيليين لأنه ، كما قلنا ، « اله خاص » .

هذا التخصيص للتوحيد أدى الى ما يمكن تسميته بالغربة الدينية فللاسرائيليين الههم ، وللشعوب الأخرى آلهتها . وأصبحت الرابطة بين الاله والشعب رابطة عصبية دموية لا تسمح لغير الاسرائيلي باتخاذ الاله الاسرائيلي الها له . ووضعت شروطا عنصرية عرقية للتحول الى اليهودية . وقد وقفت هذه الشروط لصعوبتها حائلا دون أن يتحول الاله الاسرائيلي الى اله لكل البشرية على الرغم من أن اليهودية تؤمن بعالمية الهها ، ولكن على المستوى العقائدى النظرى فقط . كما حال هذا ، أيضا دون اندماج غير اليهود فى اليهود أو العكس . وقد طورت الطقوس والشعائر فى الاتجاه الذى يمنع هذا الاندماج . وهكذا تطور شعور بالاغتراب الدينى لدى الانسان اليهودى جعله يعتقد بعدم وجود علاقات دينية من أى نوع تربطه مع غيره من أهل الديانات الأخرى حتى مع الديانات التى تؤمن بفكرة الاله الواحد كالمسيحية والاسلام.

الأصل الثالث : خصوصية الخلاص :

وكنتيجة لهذه العلاقة الخاصة بين الاله والشعب أصبحت وظيفة الاله فيما يختص بالخلاص مرتبطة بشعبه ، ولا تمتد الى غيره . فالاله مسئول عن خلاص شعبه ، وتحقيق هلاك أعداء شعبه . وهكذا فالاغتراب ليس مجرد اعلان العزلة عن الآخرين ، وعدم التعامل معهم ، ولكنه يتطور ليعبر عن رغبة فى هلاك الآخرين ، ودمارهم على يد الاله المخلص لشعبه .

وقد أدت هذه الأصول الثلاثة: الاختيار والتوحيد الخاص والخلاص

الخاص الى تطور ما أصبح معروفا باسم « العنصرية اليهودية » التى تعنى فى المقام الأول وضع سياج حول الشخصية اليهودية فيمنعها من الاختلاط والاندماج فى غيرها ، وتحاول تحقيق هذا من خلال مفاهيم دينية أعيد تفسيرها لكى تعطى هذا المعنى • وقد أدت هذه الأصـــول بمعانيها الجديدة الى تحقيق عزلة الانسان اليهودى وغربته فى العالم الى درجة أصبح من الصعب على اليهودى معها أن يعود الى الحيـــاة مع العالم • وقد ظهرت آثار هذه الغربة اليهـــودية فى مطلع العصر الحديث ، ومع حصول اليهودى على الحريات التى منحتها له الثـــورة الفرنسية • فقد ثار جدل كبير بين الجماعات اليهودية حول شكل الحياة فى ظل التحرر الى الحد الذى رفضت فيه بعض الجماعات اليهـــودية الخروج من عالمها الخاص ، وتقبل الحياة فى ظل مجتمع أكبر ، يجبرها على التعامل معه ، ويفرض عليها التنازل عن تلك المعتقدات الدينيةالتى سببت اغترابه •

تجربة الاغتراب على المستوى الدينى :

يشتمل العهد القديم على عدد من الأسفار التى تثير تســـاؤلات عديدة حول المصير الانسانى بعيدا عن الاهتمامات التشريعية ، والأحكام الدينية ، والموضوعات التاريخية التى تميز التوراة والكتابات التاريخية منالعهد القديم • ومن أهم هذه الأسفار سفرى أيوب والجامعةاللذين يثيران بعض القضايا المصيرية للانسان والتى لا نجد لها صدى فى التوراة وما حاولت أن تثبته من عقائد فى عقل الانسان اليهودى وقلبه• ومن أهم هذه القضايا قضية الوجود الانسانى ، وقيمة الحياة الانسانية ومعنى العدالة الآلهية ، الى غير ذلك من المشاكل التى تبعث على نوع جديد من التفكيرمغاير تماما لما عهدناه من موضوعات التوراة وقضاياها ولعل أخطر ما فى هذه القضايا المثارة أنها قد تبعث أحيانا على الشك فى المصير الانسانى ، وفى العدالة الآلهية ، وتؤدى الى الاعتقاد فى

نوع من العبث الكامن فى الحياة الانسانية التى لا تتبع منطقا معينا ، ولا تخضع لأحكام أو مقاييس عقلية ثابتة •

ونظرا لخطورة هذه القضايا ، فقد يتساءل البعض كيف وجدت مثل هذه الأعمال طريقها الى العهد القديم وكيف ضمت اليه ، وما هو تأثيرها على بناء العقلية اليهودية ؟ • والحقيقة أن هذه الأعمال كان لها تأثيرها المباشر على تطور النقد الدينى والفلسفى للعهد القديم، وانعكست أفكارها على العقائد الدينية الثابتة التى وطدتها التوراة وبقية كتب العهد القديم فى عقل ووجدان العالم الغربى حيث كان العهد القديم ولا يزال جزءا أساسيا من التراث الغربى • فبالاضافة الى أن العهد القديم كتاب اليهود المقدس ، فقد أصبح يكون جزءا أساسيا من الكتاب المقدس عند المسيحيين ، وأصبح التراث الدينى الغربى يدين للعهد القديم بما ضمه من أفكار ومفاهيم ومقولات • وهو بلا شك من أكبر الأعمـال المكونة للعقلية الغربية والمشكلة للفكر الغربى على مر العصور • والقضايا التى ذكـرناها تعتبر الأصـول الأولى أو البدايات الأولى للتفكير الدينى والفلسفى الغربى بنظرياته المختلفة • ومن النادر أن نجد فيلسوفا أو ناقدا دينيا معاصرا لم يكن لسفرى أيوب والجامعة تأثيرا مباشرا على فكره وفلسفته الدينية •

ويعتبر سفر أيوب من أكثر أسفار العهد القديم تأثيرا على الأدب العالمى • فهو من ناحية الشكل الفنى يعتبر أحد النماذج القديمة لفن القصة الطويلة ذات الحبكة الفنية الجيدة ، والمعتمدة على الحوار بين الشخصيات كعنصر أساسى • ومن هنا فتأثير قصة أيوب فى العهـد القديم على تطور فن القصة تأثير كبير ، وان كانت الدراسات الأدبية المقارنة قد أغفلت هذا الجانب الى حد كبير •

ومن ناحية المضمون ، كان تأثير سفر أيوب أكثر اتضاحا ، فقد ساهمت القصة فى تطوير فكرة البطولة فى الأدب الشعبى ، وأعطتنا

مفهوما جديدا للبطولة فى اطار الدين ، وبعيدا عن مفاهيم البطولة التى سادت فى الآداب القديمة • فقد الغت قصة أيوب نكرة البطولة القائمة على عنصر التحدى الانسانى للالوهية لآن هـذا لا يتناسب مع فكرة التوحيد الخالص الذى حدد مكان الانسان من الالوهية على أســاس العبودية المبنية على الطاعة التى هى جوهر الدين • واتخذت البطولة فى ظل التوحيد معنى جديدا يدور حول مدى قدرة الارادة الانسانية على تحقيق مبدأ الطاعة اذن هى فى المحافظة على الطاعة ، والتراضى سبيلها ، ومقاومة العصيان والخطيئة • البطولة اذن هى تحقيق اقصى درجات الطاعة الممكنة (٤) •

واذا كان عنصر التحدى للارادة الالهية قد انتهى ، الا انه ظل عنصرا أساسيا محركا للبطولة فى المحافظة على الطاعة ، كما ظل حيويا فى دفع الانسان الى ذلك • ولكن التحدى هنا تحول من تحدى الارادة الآلهية الى تحدى الارادة الشيطانية • فالشيطان يدفع الى المعصية والتحدى الانسانى يتمثل فى الحفاظ على الطاعة • ومن هنا يبرز دور الشيطان فى قصة أيوب لأنه الطرف الآخر للتحدى • وهو طرف لايتحدى فقط الارادة الانسانية ، ولكنه يتحدى أيضا الارادة الآلهية ذاتها اذ أن الشيطان يبدى تحديه للاله أن تكون طاعة أيوب طاعه حقيقية ، فالشيطان يرى أن طاعة أيوب انما هى وليدة نعم الله على أيوب ، ولو زالت هذه النعم فستتوقف طاعة أيوب للاله • أما الموقف الآلهى فيرى أن طاعة أيوب حقيقية وليست بسبب النعم الآلهية فقط • وهكذا يلعب الشيطان دورا ثنائيا فهو يتحدى الارادتين الآلهية والانسانية ، ويحاول الايقاع بين الله والانسان • وعلى كل حال يمثل هذا التحدى الشيطانى استخداما ايجابيا لعنصر التحدى يخالف الاستخدام القديم للتحدى ، فالشيطان هنا أصبحت له وظيفة محددة كمخلوق تابع فى النهاية للارادة

---

(٤) انظر للباحث : مفهوم البطولة فى قصة أيوب ، الموسوعة العربية بيروت ، ١٩٨٣ •

الآلهية • وهذه الوظيفة تنحصر فى الوسوسة للانسان ، ومحـاولة الايقاع به فى الخطيئة من أجل تقويض مبدأ الطاعة الانسانية للاله ، وجذب الانسان تجاه الرذيلة ، وعلى الانسان أن يقاوم هذا التحدى الشيطانى بالتمسك بأهداب الطاعة والفضيلة •

طبيعة تجربة الاغتراب فى سفر أيوب [٥] :

يخرج قارىء سفر أيوب بانطباع عام وهو أن أيوب عاش خلال تجربته القاسية حالة اغتراب كامل • ونقصد بالاغتراب الكامل الشعور الغامر بالغربة والذى يفرض نفسه على عقل ووجدان الانسان وعلى كل علاقاته • وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم تجربة الاغتراب عند أيوب الى ثلاثة مظاهر مميزة ، اتحدت جميعها لكى تعطينا فى النهاية صورة موحدة للاغتراب • وهذه الأقسام الثلاثة هى : الاغتراب عن الناس ـ الاغتراب عن النفس ـ الاغتراب عن الاله • ولكن قبل الحديث عن هذه المظاهر للاغتراب نقدم وصفا لطبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب حيث نجد مجموعة من الصفات والخصائص المميزة لتجربة الاغتراب عند أيوب من أهمها :

أولا ـ صفة الجبرية :

ونقصد بها أن تجربة أيوب كانت تجربة اجبارية فرضت عليـه فرضا ، ولم يسع هو اليها بنفسه • فقد كان أيوب موضوعا للتحدى بين الشيطان والاله حيث يقول الشيطان مخاطبا الرب : « هل مجانا يتقى أيوب الله • أليس أنك سيجت حوله وحول بيته وحول كل ماله من كل ناحية• باركت أعمال يديه فانتشرتمواشيه فى الأرض • ولكنأبسط يدك الآن ومس كل ماله فانه فى وجهك يجدف عليك » [٥] •

---

(٥) هذه الدراسة تتعلق بتحليل قصة ايوب كما وردت فى العهد القديم وكما فسرها اليهود .. ولا تتعرض لوضع النبى ايوب فى الاسلام •
(٦) أيوب ١ : ٩ ـ ١١ •

ومن هنا نستطيع أن نقول ان الاستعداد النفسى للتجربة لم يكن متوافرا لدى أيوب فى البداية ، وقد أظهرت التجربة فيما بعد أن ايوب بدأ يتخطى هذا الحاجز الاجبارى ، وينغمس فى التجربة بكل مشاعره وجوارحه •

ثانيا – صفة الألم والمعاناة المــادية والروحية :

لقد ساعدت المعاناة المادية والروحية التى تعرض لها أيوب على اذكاء التجربة عنده والارتقاء بها • وكانت المعاناة سببا دافعــا الى الاحساس بالاغتراب • وقد استخدمت المعناة فى السفر كوسيلة للتحقق من طاعة أيوب وفقا للتحدى الذى أعلنه الشيطان • وأخذت المعاناة شكل عملية تجريد لشخص أيوب ، وتعرية له من أملاكه الماديةبالاضافة الى التعرية المعنوية ببعث الشك لديه فى ايمانه وفى طاعته ، وتمهيد الطريق لتسرب هذا الشعور الاغترابى الى نفسه •

ثالثا – صفة العبث وفقدان المنطق والعقل :

فى بداية تجربة أيوب لم يكن هناك تعليل واضح للمعاناة المادية والروحية التى واجهها أيوب • ولم يصل أيوب الى فهم عقلانى منطقى لما حدث له [٧] • وقد كان لغياب العقلانية والمنطقية أثره فى ظهور الاحساس بالاغتراب لديه ، وربما كان الأمر أكثر خطورة لو ان شخصا آخر غير أيوب هو الذى مر بتجربة أيوب هذه ، لأن فقدان العقلوالمنطق فى الأشياء والأحداث يؤدى الى الاعتقاد فى عبث الحياة الانسانية ، ويخل بالتوازن فى التفكير الانسانى الذى بنى الأمور الحياتية على أساس من السببية ، فلكل شىء سبب ، ولكل معلول علة ، وأن نتائج احداث مبنية على مقومات منطقية معقولة • فاذا عطل العقل ، وأصبح

---

(٧) أيوب ١٠ : ٢ ، ٢٨ : ١٢ ، ٤٢ : ٢ وانظر كذلك ١٠ : ٧ ؛ ١٦ : ١٧ ، ٧ : ٢٠ •

لا يدرك كنه الأحداث وعلتها ، فالنتيجة هى الاعتقاد فى أن الحياة الانسانية حياة عشوائية لا هدف لها ، وأنها عبث فى عبث ، وقد أدى هذا التفكير فى عصرنا الحالى الى ظهور العديد من المدارس الأدبية والفنية التى تبنت فكرة العبث او اللامستول وجعلت منها موضوعا أساسيا لها •

رابعا ــ صفة الايمان :

لقد نشأ اغتراب أيوب وتطور فى ظل الايمان ولعل هذا أهم مايميز تجربته عن تجارب الاغتراب الأخرى فى الأدب العالمى القديم والحديث وبسبب هذه الصفة الأخيرة كان حتما ان تصل التجربة الى نهايتهاداخل اطار الايمان ، بعكس التجارب الأخرى التى بدأت بالشك وانتهت به• وقد وصل اغتراب أيوب الى نهايته بفضل تمسكه بالايمان وعدم تسرب الشك اليه فيما يتعلق بالعدالة الالهية • ولعل عدم فهم أيوب لما حدث ، وفشله فى الوصول الى تحليل عقلى هو الذى أدى به الى العوة بعقله المحلل الى دائرة الايمان ، والاعتقاد فى أن ما حدث ليس له تعليل لأن هناك قصدا الهيا لا يدركه العقل البشرى ، وأن المعرفة الانسانية القاصرة لا يمكنها ان تصل الى معرفة القصد الآلهى بسبب الاختلاف الجوهرى بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية • وهكذا فالقضية فى النهاية ليست قضية شك أو عبث أو لا معقولية أو غياب المنطق ، ولكنها مسألة اختلاف فى طبيعة المعرفة وقصور انسانى فى التعرف على المشيئة الآلهية •

خامسا ــ الصفة التعليمية الوعظية :

ان الهدف الدينى التعليمى كان عنصرا أساسيا فى تجربة الاغتراب عند أيوب • ونقصد بذلك أن أيوب قد اختير ليعطى لنا مثلا من خلال

تجربته الاغترابية من أجل الموعظة والتربية الدينية • فأيوب نبى [٨] يضرب لنا من خلال حياته وتجاربه مثلا نستقى منه دروسا لحياتنـا الدينية والأخلاقية • وقد اختارته العناية الآلهية لهذا الهدف الـذى تحقق من خلال معاناة أيوب الشخصية ، والتى كان الاغتراب نتيجـة طبيعية من نتائجها • وكان على أيوب أن يتحمل التجربة الى أن تعلن الارادة الآلهية عن قصدها ، وتضع نهاية للتجربة بعد أن تحققت الغاية منها • أما عن اختيار أيوب بالذات فيعود الى سبب واضح وهو أن أيوب قد توفرت فى شخصه صفات من يتحمل التجربة حتى يتم به المثل • فهو الانسان المؤمن التقى البار الكريم الصابر صاحب الجاه والسلطان وكلها صفات كانت أساسية فى الشخصية المختارة لأداء هذا الدور ، وبدونها قد لا تنجح التجربة فى الوصول الى الهدف منها •

مظاهر الاغتراب فى تجربة أيوب :

بقى فى حديثنا عن سفر أيوب أن نتناول ألوان الاغتراب فى تجربة أيوب • وهذه الألوان ترتبط بعلاقات أيوب أثناء التجربة ومن خلال محنته • وهذه العلاقات تنقسم بدورها الى ثلاثة أشكال رئيسية هى علاقته مع الناس وعلاقته مع النفس وعلاقته مع الله ومن خلال هـذه العلاقات الثلاث تطورت لدينا ثلاثة ألوان للاغتراب تختلف عن بعضها البعض ، ولكنها تتحد لتعطى لنا تجربة كاملة فى الاغتراب عن الناس والنفس والله •

أولا ــ الاغتراب عن الناس :

أدت تجربة أيوب الى حدوث انقلاب فى علاقة الناس به ، وفى علاقته بهم • فقد حولت التجربة أيوب الى فرد أعزل وحيد خاصة بعد موت أبنائه وبناته وفقدانه لأهله وأقاربه • وقد زاد من حـدة غربته

---

(٨) هكذا هو فى الاسلام ، وان كان العهد القديم لا يعتبره نبيا بل حكيما من الحكماء •

ووحدته الموقف الذى اتخــذه أصــدقاؤه منه فهم لم يكتفوا بهجره ، ولكنهم اعتبروه موضوعا لمناقشاتهم ، واختلفوا فيما بينهم فى أمــره فمنهم من اعتبره مستحقا لما حدث له ، ومنهم من عده مخطئا آثما ، وتعطينا القصة تحليلا نفسيا رائعا لطبيعة النفس البشرية وطبيعــة العلاقات البشرية ، وما يدور فى النفس الانسانية من مشاعر وأحاسيس لا يترجمها الواقع لأنها تظل مكبوتة فى العقل الباطن الى أن تحين لها فرصة الظهور • وقد انقسم الناس فريقين فى موقفهم من أيوب ، فمنهم من تعاطف معه وأشفق عليه بدون فهم ما حــدث له • وفريق آخر لم يكن متعاطفا معه ربما بسبب حقد سابق على جاه أيوب ونعمه انقلبت الى قسوة وتشفى وسرور بما حل به من معاناة • وفى كلتــا الحالتين أحس أيوب ببعده عن الناس وغربته عنهم • فهو لم يرغب فى أن يرى نفسه موضع شفقة من أحد أو فى موضع حقد وحســد من الآخرين تسبب فى قسوتهم به •

وهكذا تطور الاغتراب لديه فى علاقته بالناس • وقد عبر عن هذا الاغتراب فى اتجاهين ، الأول يعبر عن رغبة داخلية ذاتية لدى أيوب فى الابتعاد عن الناس ؛ وهجرهم الى أن يتقرر مصيره • والثانى يعبر عن رغبة لدى الناس من أهل وأصدقاء وجيران فى هجر أيوب والابتعاد عنه بعد ما جرد من كل ما يملك ، وأصبح فقيرا معدوما بلا جاه أو سلطان • وقد زادت رغبتهم هذه فى هجره بعدما أصيب أيوب فى بدنه ، وأصبح مصدرا للعدوى والوباء • عند هذا الحد انتهت تمــاما علاقة أيوب بالناس وعلاقتهم به ، وتحقق الاغتراب فى هذا الاتجاه فى أكمل صوره •

ثانيا ــ الاغتراب عن الذات :

الخطوة التالية فى تجربة الاغتراب عند أيوب هى التى أدت الى اغترابه عن ذاته • وهى بلا شك مرحلة فى الاغتراب تعد أخطر وأعمق

من اغتراب المرحلة الأولى الخاص بعلاقته بالناس • وتعبر الفقرة الأولى من الاصحاح العاشر من سفر أيوب أصدق تعبير عن هذا الشعور حيث نقرأ قول أيوب : « قد كرهت نفسي حياتي » • وفي مكان آخر يعلن أيوب عن رغبته في الموت بل ويتمنى أن لو لم يكن قد ولد بالمرة : « لم لم أمت من الرحم • عندما خرجت من البطن لم لم أسلم الروح •• لم يعطي لشقي نور وحياة لمرى النفس •• » [٩] • وكذلك نقرأ : « فلماذا أخرجتني من الرحم • كنت قد أسلمت الروح ولم ترني عين ؛ فكنت كأني لم أكن فأقاد من الرحم الى القبر » [١٠] • ويصل هذا الشعور بالاغتراب عن النفس الى ذروته في لعنة أيوب لليوم الذي ولد فيه : « بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه •• فقال : « ليته هلك اليــوم الذي ولدت فيه والليل الذي قال قد حبل برجل • ليكن ذلك اليــوم ظلاما • لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار • ليملكه الظلام وظل الموت » [١١] •

وهكذا يبدو أن تأثير تجربة الاغتراب قد انعكس على روح أيوب فجعلته زاهدا في الحياة غير راغب فيها ، أو بمعنى أصح يصور السفر أيوب ، كأنه قد فقد ذاته من خلال دروس الشقاء التي تلقاها •

ثالثا : الاغتراب عن الله :

من بين المشاعر القوية التي أحس بها أيوب خلال تجربته الشعور بالهجر الألهي له • وقد عبر سفر أيوب عن هذا الشعور في أكثر من مكان مثل قول أيوب : « اليك أصرخ فما تستجيب لي ، أقول فما تنتبه الي • تحولت الى جاف من نحوي • بقدرة يدك تضطهدني » [١٢] وفي

(٩) ايوب ٣ : ١١ ، ٢٠ •

(١٠) أيوب ١٠ : ١٨ — ١٩ •

(١١) أيوب ٣ : ١ — ٤ •

(١٢) أيوب ٣٠ : ٢٠ — ٢١ •

مكان آخر نقرأ : « لماذا تحجب وجهك وتحسبنى عدوا لك .. » [١٣] .
ومن الضرورى أن نذكر أن هذا اللون الثالث من ألوان الاغتراب فى تجربة أيوب كان اغترابا من طرف واحد بمعنى أن أيوب لم يشعر باغتراب تجاه الله ، ولكنه أحس باغتراب من الله تجاهه . والدليل على ذلك الحوار المتواصل الذى يرفعه أيوب الى الله . صحيح أنه لم يتلق ردا على حواره فكان حواره من طرف واحد . ولكن هذا لم يمنع أيوب من الاستمرار فى الحديث الى الله الى أن أجابه الرب أخيرا من العاصفة » [١٤] . وكشف له حقيقة أمره ، وخلصه مما لحق به من شقاء ومعاناة [١٥] .

ومع ذلك نستطيع أن نقول أنه اذا كان السفر عرض لبعض تلميحات الى اغتراب من أيوب تجاه الرب . فهذا الاغتراب هو من نوع نظرى فكرى أو وليد حالة عقلية ذهنية تجعل من الصعب التوفيق بين النظرية والتطبيق فى فكرة العدالة الآلهية وهذا يوضح أن الاغتراب هنا نتج عن التناقض الذى رآه أيوب فى سلوك الرب ، أو لنقل أنه وجد شيئا من الاستغراب أو الغرابة فى هذا السلوك ، لأنه تعود على ردود فعل الهية مناسبة لأفعال البشر خيرا أو شرا . ولكنه هذه المرة يصادف فى تجربته الذاتية رد فعل لا يتناسب وفعل أيوب الشخصى ، وهو ما عبر عنه باصطلاح « شقاء البار » ، بما يتضمنه هذا الاصطلاح من تناقض داخلى . ولهذا يجدر بنا أن نسمى ما حدث فى هذه المرحلة الثالثة « استغرابا » لا « اغترابا » فيما يختص بتحديد علاقة أيوب بالرب . وهذا الاستغراب هو الذى جعل أيوب يثير عديدا من المشاكل والقضايا الدينية والفلسفية منها قضية العدالة الآلهية ، ومسألة الخير

---

(١٣) أيوب : ١٣ : ٢٤ .

(١٤) الاصحاح : ٣٨ .

(١٥) الاصحاح : ٤٢ .

والشر ، وقضية المصير الانسانى • هذا الى جانب ما يقدمه السفر من رؤية تاريخيـــة خاصة تعتمد على التجــربة الذاتيـــة لأيوب ولبعض الشخصيات الأخرى الواردة فى السفر •

وفى هذه المرحلة الثالثة من تجــربة الاغتراب ، وهى مرحـــلة الاغتراب عن الله ، لا يحق أن نهمل تأثير عاملين هامين فى الوصـــول بتجربة أيوب الى ذروتها ، وفى وضع الاطار الذى انتهت داخله • وهذان العاملان هما الشيطان والايمان ، الشيطان كعامـــل دافع الى الاغتراب والايمان كعامل مانع من الوقوع فيـــه وهما ، كما نلاحظ ، عاملان متناقضان ، ومن ثم فتأثيرهما على التجربة تميز أيضا بالتناقض أو لنقل بالتحديد الذى أعطى لتجربة أيوب ديناميكيتها وحركتها الفعالة فالشيطان هدفه واضح ، وهو تحقيق اغتراب عن الرب ، واغتراب الرب عن أيوب • وهو هدف مزدوج بطبيعة الحال • وهو هدف لا يتعلق بدور الشيطان فى قصة أيوب فقط ، ولكنه دور عام للشيطان مع الانسان ينتهى فى حالة انتصار الشيطان بالوقوع فى الاثم وارتكاب الخطيئة بصرف النظر عن نوعها • والخطيئة هى فى نفس الوقت سبيل الانسان الى الاغتراب عن الرب ، أو الى الاغتراب المتبادل بين الانسان والرب•

أما عامل الايمان فهو العامل الايجـــابى المحقق للتوازن فى التجربة ، ولولاه لانتهت التجـــربة بالوقوع فى الخطيئـــة ، وتحقق الاغتراب • وقد كان الايمان عاملا حاسما فى تجربة أيوب • والحقيقة أن الشك لم يتسرب الى عقل أيوب فيما يتعلق بطبيعة الالوهية وصفاتها الأساسية • ولهذا فالتساؤلات التى أثيرت ، والحوار الذى دار بين أيوب وأصدقائه ، وبينه وبين الرب ، كانت جميعها تساؤلات معرفية ، بل ان القضية كلها قضية معرفة وضعت فى هذا الاطار الذى يشبه الاطار التراجيدى ، ولكنه ليس كذلك • بسبب توفر عنصر الخلاص الآلهى فى

قصة أيوب [16] الى جانب عـدم اعتراف الديانة السامية الحديثـة بالمأساة كطبيعة للحياة الانسانية ، ولا بالشقاء كصفة لهذه الحياة [17]. وقد استخدم هذا الاطار التراجيدى فقط لأجل الموعظة والتأديب والتعليم الدينى بضرب الأمثال [18] ، ولكنه مرفوض أساسا كمضمون للحيـاة الانسانية • ولهذا نعتقد أن كل التفسيرات التى اعتبرت قصـة أيوب قصة تراجيدية مأساوية هى تفسيرات خاطئة لأنها اهتمت بالشـكل الذى جاءت عليه قصة أيوب ، وانخدعت به ، وأغفلت المضمون الأساسى للقصة وارتباطها بتراث دينى معين لا يقبل المأساة كمضمون • ولعل هذا هو التعليل الوحيد المقبول لانتصار الايمان فى قصـة أيوب فى النهاية بتحقق خلاص أيوب من معاناة عن طريق التدخل الآلهى فى اللحظة المناسبة بعد أن أدت القصة هدفها ، وهو الموعظة بضرب المثال من أجل التعليم الدينى • وكانت النهاية استعادة الصلة التى انقطعت بين أيوب والرب ونهاية الاغتراب •

* * *

---

(١٦) أيوب ١٩ : ٢٥ — ٢٧ وايضا ٢٨ : ٢٨ •

انظر تفسير ذلك فى :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, the Univ. of Chicago Press, 1970, p. 18.

(١٧) انظر للباحث « مفهوم البطولة فى قصة أيوب » .

(١٨) أيوب ٥ : ١٧ « هو ذا طوبى لرجل يؤدبه الله • فـلا ترفض تأديب القدير » . التأديب هدف من أهداف الحكمة الاسرائيلية •

انظر فى ذلك :

R. B. Y. Scott, The Way of Wisdom in the O. T., the Macmillan Co., N. Y., 1971, p. 145 - 6 .

المصـــــادر والمراجع :

العهـــد القـــديم : سفر ايوب .

مجلة عالم الفكر ، العدد الخاص بموضوع « الاغتراب »
المجلد العاشر ، العدد الاول ، ابريل ١٩٧٩ .

مجلة فصول . العدد الخاص بموضوع الرواية وفن القص .
مقال : البطل المعضل بين الانتماء والاغتراب .

اعتدال عثمان . المجلد الثانى .. العدد الثانى ، يناير ١٩٨٢ ..

S.G.F. Brandon, « The Book of Job : its significance for the History of Religion » in his, Religions in Ancient History, N. Y., 1969.

M. Friedman, « Problematic Rebel : Melville, Dostoievsky, Kafka, Camus. The Univ. of Chicago Press, 1970.

R. Gordis, The Book of God and Man, 1965.

N. Glatzer, ed., The Dimensions of Job, Schocken Books, N. Y., 1969.

B. Kurzweil, « Job and the Possibility of Biblical Tragedy in Arguments and Doctrines, ed. by Arthur Cohen, Harper & Row, N. Y., 1970.

A. Memmi, Portrait of a Jew. Trans, from the French by E. Abbott, the Orion Press N. Y., 1968. .

.... The Liberation of the Jew , the Viking Press, N.Y., 1966.

Josiah Royce, « The Problem of Job » in, Religion from Tolstoy to Camus, ed. by W. Kaufmann, Harper & Row, N.Y., 1971 .

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.T., the Macmillan Co., N. Y., 1971.

R. E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associatiates N. Y. 1963 .

المبحث الثانى

مفهوم البطولة فى قصة أيوب

تعتبر قصة أيوب من أشهر الأعمال الأدبية فى تاريخ الانسانية، فقد انتشرت القصة قديما فى عدد من الآداب التى نشأت فى منطقة الشرق الأدنى القديم[1] • كما وجد قصص مشابه لها فى الأدب المصرى القديم ، والأدب الأغريقى • ففى كل هذه الآداب نقابل تلك الشخصية الانسانية التى تتصف عامة بالتقوى والورع وخشية الله ، والتى تكرس حياتها لخدمة الدين والانسانية وفعل الخير ، ومع ذلك تتعرض هذه الشخصية لألوان متعددة من الشقاء والمعاناة ، التى تحول حياة هذه الشخصية الانسانية الى مأساة تطور عنها نوع من التفــكير الدينى والفلسفى الذى يعالج أصول مفاهيم الخير والشر •

---

(١) انظر :

Samuel N. Kramer, « Suffering and Submission : The First « Job » » in his History Begins at Sumer , Doubleday & Co., N.Y. 1959 , pp. 114 - 119 .

ويعتبر كريمر القصة السومرية عن ايوب اول قصة مكتوبة من نوعها عن الشقاء الانسانى والاستسلام . وهى أقدم من قصة أيوب بأكثر من ألف عام وبالتالى فلها تأثيرها عليها .

انظر ص ١١٥ من المرجع المذكور .

وللاصل السومرى صورة بابلية آشورية وردت بعنوان :
Ludlul bel nemeqi فى J.B. Pritchard,

Ancient Near Eastern Texts, Princeton Univ. Press, 1955, p. 434 - 5.

وأنظر ايضا :

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre - Chassical Times, Doubleday & Co., New York, 1960, pp. 86 - 7 .

وعن ايوب فى الادب الاغريقى انظر :

Maurice Friedman, « Between Prometheus and Job » in his, Problematic Rebel, Melville, Dostoievsky, Kafka, Camus, Revised edition, The Univ. of Chicago Press, 1970 , pp. 3 - 37.

وقد تبلورت هذه الشخصية قديما فى شخص أيوب الوارد فى سفر يحمل اسمه من بين أسفار العهد القديم • وتدور القصة حول شخصية أيوب التقى المطيع للرب ، المنفذ لوصاياه ، الخير الذى اشتهر بين قومه بالكرم والجاه والسلطان فيتحول ثراؤه فقرا ، وسلطانه ضعفا ، ويتعرض لكثير من ألوان الشقاء كالمرض وموت الأبناء وهجر الزوجة ، وغدر الأصدقاء • ويصبح أيوب وحيدا غريبا فى الدنيا ، وتبعث هذه الغربة فى نفسه رغبة فى التأمل فى أمور الكون ، ومشكلات الوجود الانسانى لتعطينا صورة لأول محاولة فلسفية جادة فى التاريخ الانسانى لتحليل مشكلة الانسان ، وتحديد علاقته بالخالق وبالكون المخلوق •

وتثير قضية أيوب عددا من المشاكل التى تناولها المهتمون بالقصة بالدراسة والبحث • والمشكلة الأولى التى تعرضها لنا القصة تتمثل فى التناقض الواضح بين فعل أيوب ورد الفعل الآلهى ، والذى تبلور فى عبارة العهد القديم « شقاء البار » ، بما فيها من تناقض ضمنى بين البر ، أى فعل الخير بشكل عام والشقاء الذى هو جزاء البار على بره •

وقد سبب هذا التناقض اضطرابا فكريا لدى بعض المهتمين بالقضية والذين حاولوا علاج هذا التناقض بالوسائل التقليدية أحيانا ، وبوسائل جذرية أحيانا أخرى • ويأتى الحل التقليدى كالعادة من جانب رجال الدين وعلماء اللاهوت من اليهود والمسيحيين الذين اتفقوا على ان ما تعرض له أيوب هو مجرد اختبار لطاعته وتدينه ، وتجربه لايمانه[٢] وأن أيوب قد نجح فى هذا الاختبار ، وتغلب على التجربة نتيجة لقوة ايمانه وصبره ، وقد تلقى أيوب المكافأة على النجاح فى هذا الاختبار

---

(٢) Robert Gordis, « The Temptation of Job - Tradition versus Experience in Religion » in the Dimensions of Job, A Study and Selected Relected Readings, ed. by Nahum N. Glatzer, Schocken Books , N. Y., 1969, p. 75.

بأن أعاد الله اليه أضعاف ما فقده من المال والأولاد ورد اليه زوجه •• الى غير ذلك من أنواع المكافأة المادية والمعنوية • وهذا الحل التقليدى لقضية أيوب ، على ما فيه من بساطة ، لا يخلو من معنى أساسى يبلور لنا لب الدين وجوهره لدى التقليديين من مفكرى الأديان عامة • فالدين هو الطاعة والانقياد ، وسلوك أيوب ، هنا هو السلوك الدينى النموذجى للانسان المتدين الذى يعرف عادة بالانسان المطيع •

هذا العلاج التقليدى للقضية ، وان كان كافيــا حاسما فى رأى رجال الدين وعلماء اللاهوت ، الا أنه لم يشف غليل فلاسفة الأديان الذين حاولوا تعميق مشكلة أيوب ، وعدم الاكتفاء بالنظرة التقليدية الى قضيته • والحقيقة أن القضية بالنسبة للفلاسفة متعددة الجوانب ، وهى تبلغ ذروتها فيما يثيره الفلاسفة من جدال حول موضوع « العدالة الآلهية » ، ففعل أيوب — فى نظرهم — لم يقابل برد فعل الهى مناسب اذ كان من المنطقى أن يكافأ أيوب على ما قدم من خير ، وعلى ما أظهر من أيمان وبر وتقوى •

والمشكلة — اذن — هى كيف يمكن التنسيق بين الايمان ومبــدأ عدالة الرب ورعايته للعالم ، وحقيقة الورع والسىء والطيب والاثم[٣]•

هذا بالاضافة الى أن هناك مظاهر أخرى من التجربة الانسانية تشير الى مكافأة الشرير على فعل الشر ، مما يزيد المشكلة تعقيدا ، وينتقل بها من هذا المظهر البسيط الى مستوى أعمق يعمم القضية ، ويحولها من مجرد تجربة شخصية لأيوب الى قضية انسانية عامة تثير

---

(٣)
סגל מ.צ. מבוא המקרא. ספר שלישי כתובים. הוצאת קריית ספר בע״מ. ירושלים תש״ך

التساؤلات المتعددة حول الوجود الانسانى ككل • وتتفرع القضية الى عدة مسائل فلسفية تناقش طبيعة المعرفة الانسانية ، وطرق اتصال الانسان بالخالق ، وأصول فكرتى الخير والشر ، وغيرها من المسائل التى تحتاج الى تحليل واف والى علاج دقيق • وهنا يجب أن نلاحظ ، أن فلاسفة الأديان لا يرون أن وظيفتهم تقتصر على اثارة المشاكل ، ولكنهم يحاولون أيضا البحث عن حلول • وكان من الممكن أن تتوقف القضية عند النتيجة المنطقية وهى أن الاله الذى يكافىء الانسان الشرير ويعاقب الانسان الخير هو اله غير عادل • ولكن الوصول الى مثل هذه النتيجة لا يقدم لنا الا موقفا سلبيا من قضية أيوب ، بل والأكثر من ذلك أن هذه النتيجة من شأنها أن توصد فى وجهنا باب النظر ، وهو ما لا يناسب الرؤية الفلسفية ، بل ويرمى الفلسفة والفلاسفة بتهمة التزمت الفكرى ، والتحجر التقليدى ، ووضع القيود التى تمنع العقل الانسانى من الانطلاق والتأمل • وهى جميعا انتقادات اعتاد الفلاسفة أن ينسبوها لغيرهم من العاملين بالفكر ، ولا يعقل أن يقعوا فيها أنفسهم •

ومن هنا تطلب الأمر ضرورة النظر فى طبيعة الالوهية ، وتحليل الموقف الانسانى من هذه الطبيعة الآلهية • ولتبرير قضية أيوب تبريرا فلسفيا كان لا بد من الاشارة الى الفوارق الضرورية بين الموقف الآلهى والموقف الانسانى ، والناجمة أصلا عن اختلاف الطبيعتين الآلهية والانسانية • وأول مظاهر هذا الاختلاف يبدو لنا فى مسألة الارادة الآلهية ، ثم فى مسألة المعرفة الانسانية لهذه الارادة الالهية • فقضية شقاء البار ومكافأة الشرير قضية ترتبط ارتباطا مباشرا بالارادة الآلهية التى شاءت أن يكون الوضع هكذا — لا عن تعسف — ولكن لحكمة لا يدركها العقل الانسانى • وهنا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام مشكلة أخرى لا تقل تعقيدا ، وهى مشكلة المعرفة الانسانية وهى تتلخص فى السؤال التالى :

كيف يدرك الانسان بمعرفته الانسانية القاصرة الارادة الالهية أو القصد الآلهى فى أمر معين ؟ (٤) .

ولتتضح المشكلة يمكن صياغة هذا السؤال على النحـو التالى : كيف يتعرف الانسان المحدود زمانا ومكانا على الارادة الآلهيـة التى لا تعرف حدودا زمانية أو مكانية ؟ ومن ناحية آخرى . اذا كان الشر موجودا فى الحياة الانسانية وأصبح جزءا من تجربتنا اليومية ، فما هى الحكمة من وجوده ؟ وما هى ضرورته ؟ وقد عبر ريتشارد سنجر عن هذا التساؤل بتساؤل مماثل : اذا كان الخير والعدالة من أبرز صفات الألوهية الخالقة للعالم فلماذا يجعل الاله الخير العادل الشر عنصرا هاما من عناصر الحياة فى هذا العالم المخلوق ؟ (٥) .

هذه بعض الأسئلة التى تبحث عن أجوبة لها فى جعبة فلاسفة الأديان . وقد طور هؤلاء بعض النظريات التى حاولوا بها تبرير وجود الشر . ولعل أبرزها النظرية التى تعتبر الشر ضرورة للتعبير عن حرية الارادة الانسانية . وهى نظرية فلسفية مرتبطة برؤية دينيـة فى

---

(٤) لقد اعتبر موسى بن ميمون موضوع المعونة المفتاح الرئيسى لفهم مشكلة سفر أيوب واعتبر تصور معرفة أيوب السبب الاول لشقائه .

Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed, trans. Shlomo Pines, with an introductory essay by Leo strauss, Chicago, 1963.

انظر ايضا :

R. B. Y. Scott, The way of wisdom in the Old Testament, The Macmillan Co., N. Y., 1971, pp. 146 - 7.

(٥) S.C.F. Brandon, « The Book of Job, its Significance for theHistory of Religions » his, Religion in Ancient History, Studiesin Ideas, Men and Events, New York, p. 183.

وانظر ايضا :

Richard E Singer, Job's Encounter, Bookman Associates, N. Y. 1963, p. 114.

الثواب والعقاب مفهوما فعالا فى حياة الانسان والمجتمع كان لا بد من الاعتراف ـــ على المستوى الدينى ـــ بحرية الارادة الانسانية • ونقول على المستوى الدينى لأن الموقف الفلسفى موقف مناصر لقضية حرية الارادة الانسانية • واذا كان على الأديان أن تعترف بهذه الحرية فمن الطبيعى أن يسمح للانسان بحـــرية التصرف وحرية الاختيـــار بين ما يصادفه فى الحياة من مواقف انسانية ، بعضها ينتهى به الى فعل الخير ، بينما ينتهى بعضها الآخر به الى فعل الشر • ومن الضرورى أن ينعكس هذا الموقف الحر الذى اختاره الانسان على حياته فى المجتمع• ولم تترك الأديان الأمر معلقا عند مجرد الاختيار ، بل سن معظمهـــا فكرة الثواب والعقاب • ونظرا لقصر الحياة الانسانية وانتهائها بالموت فقد يحدث الا يكافأ الانسان الخير على خيره ، والا يعاقب الشرير على ما قدم من شر فى حياته الدنيا • ومن هنا فقد سنت فكرة الثـــواب والعقاب الآخروى ، كما سنت أيضا فكرة البعث ، وهى فكرة مرتبطـــة بالثواب والعقاب ، حيث تجعل تحقيقها ممكنا بعد نهاية الحياة الانسانية على الأرض • كما سنت أيضا بعض المفاهيم الأخرى كالميزان والجنـــة والنار ، وغيرها من الأفكار المرتبطة بالثواب والعقاب ، والتى يتم بها البناء العام للدين ، وهو بناء اخلاقى ، يتصف فيه الخالق بمجموعة من القيم والمثل التى تجعل منه مثالا للخير الكامل ، ويطلب من الانسان الاقتداء بهذه القيم فى حياته الانسانية • وتجعل الشر عنصرا طارئا فى حياة البشرية ، له وظيفة محدودة هى التعبير عن حـــرية الارادة الانسانية •

وننتقل الآن الى مستوى آخر لمناقشة قضية أيوب بعد أن قدمنا عنها هذه الخلفية الدينية الفلسفية •

لقد ذاعت شهرة أيوب واتخذت قصته أشكالا شعبية عديدة ، بل وأصبحت فكرة أيوب فكرة رئيسية فى الأدب العالمى ، وفى الأدب الشعبى بطبيعة الحال • وهذا يعنى أن أيوب بطلا شعبيا عالميا تتكرر

فكرته فى كثير من الآداب العالمية الحديثة كما كان موضوعا للاداب العالمية القديمة • وهذا يجعلنا نتخبط فى فهم فكرة البطولة بشكل عام • فقد اختلطت صورة أيوب فى الأدب الشرقي بصورته فى الأدب الغربى ، وحدث نتيجة لهذا خلط بين مفهوم البطولة فى الأدبين يجعل من الضرورى اعادة النظر — أو على الأقل — اعادة تقييم بطولة أيوب فى ظل التراث الدينى الذى نشأت فيه القصة ، وتوضيح المجرى الذى سارت فيه لكى تنتقل الى الأدب الغربى ، وتأخذ هناك شكلا مغايرا للأصول السامية ، فأصبح أيوب بطل الاغتراب ، بل والنموذج الأول للاغتراب فى الأدب العالمى ، فابتعد بهذا عن أصوله القديمة التى لا تعترف بالاغتراب ، حيث أفرغت القصة من مضمونها الدينى القديم، وأصبح الانسان الغريب عن العناية الآلهية البطل المغترب فى الأدب العالمى الحديث ، بما لهذا المفهوم من انعكاسات غير دينية تبعده عن البيئة الدينية التى نشأ فيها قديما •

وبادىء ذى بدء يجب التنويه الى أن شخصية أيوب شخصية سامية فى بنائها العقلى والدينى • وهذا البناء العقلى والدينىللشخصية السامية لا يعترف بعالم خال من الألوهية ، ولا يعترف أيضا بأية صفة للانسان فى علاقته بالاله غير صفة الانسان العبد المطيع • وهذه الصفة أعنى صفة العبودية ، صفة أساسية فى الشخصية الدينية السامية • ولذلك فأية محاولة لاضفاء صفة البطولة على انسان ما هى محاولة غير أصيلة فى الأدب السامي القديم ، وان وجدت فهى من تأثير آداب أخرى غير سامية • وبالنسبة لأيوب نجد هذا المبدأ أصيلا سواء فى قصة أيوب فى العهد القديم ، أو ما ذكر عنه فى القرآن الكريم • فالمصدران يؤكدان عبودية أيوب ولا ينسبان اليه أى نوع من البطولة فسفر أيوب يفتتح قصته فى شكل عادى جدا (٦) لا ينسب الى أيوب

(٦)
Marvin H. Pope, Job, Introduction, Translation and Notes, The Anchor Bible, Doubleday & CO., New York, 1973, p. 3.

أية صفة اعجازية : « كان رجل فى أرض عوص اسمه أيوب ، وكان هذا الرجل كاملا ومستقيما يتقى الله ويحيد عن الشر » [٧] وفى حديث الرب مع الشيطان يؤكد الرب عبودية أيوب : « فقال الرب للشيطان هل جعلت قلبك على عبدى أيوب » [٨] • ويعترف أيوب بربوبية الله حتى بعد أن نزع الله منه كل شيء يملكه : « عريانا خرجت من بطن أمى عريانا أعود الى هناك • الرب أعطى والرب أخذ فليكن اسـم الرب مباركا » [٩] • وفى نهاية القصة تتكرر عبارة عبدى أيوب أربع مرات فى فقرتين متتاليتين [١٠] لتؤكد على عبودية أيوب ، وعلى أن ما فعله لم يكن من البطولة فى شيء •

وكما أكد العهد القديم على عبودية أيوب نجد القرآن الكريم يبرز أيضا شخصية أيوب فى نفس الصورة • وقد ورد ذكر أيوب مرتين فى القرآن الكريم ، وفى المرتين نجد تأكيدا على علاقة العبد بالمعبود • ففى سورة ص نقرأ : « وأذكر عبدنا أيوب اذ نادى ربه أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب • اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب • ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولى الألباب » • وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث انا وجدناه صابرا نعم العبد انه أواب » [١١] •

وفى سـورة الأنبيـاء : « أيـوب اذا نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين • فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين » [١٢] •

---

(٧) سفر أيوب ١ : ١ •

(٨) سفر أيوب ١ : ٨ •

(٩) سفر أيوب ١ : ٢١ •

(١٠) سفر أيوب ٤٢ : ٧ ، ٨ •

(١١) سورة ص ٤١ — ٤٤ •

(١٢) سورة الانبياء ٨٣ — ٨٤ •

لهذا يجب أن نفرق بين شخصية أيوب كانسان تعرض لألوان من الشقاء وبين الشخصيات المماثلة التى وردت مثلا فى الأساطير الاغريقية القديمة[١٣] • فأيوب فى العقلية السامية ليس بطلا مأسويا بالمعنى المفهوم فى الأدب الأغريقى . كما أن حياته لم تكن مأساة بالمعنى الاغريقى • فقد خلق عالم الاغريق القدامى بالهته المتعددة فن المأساة (التراجيديا) الذى يروى قصص الأبطال من البشر والآلهة فى صراعهم ومحاولاتهم اليائسة لفهم أنفسهم ، والعالم الذى يعيشون فيه . وهو عالم اختلطت فيه الآلهة بالبشر ، وتنوع الصراع بين الآلهة ، وبينهم

(١٣) حاول سيروس جوردون الربط بين الحركة التى ادت الى ظهور التراجيديا الاغريقية فى القرن الخامس قبل الميلاد وبين ظهور التراجيديا فى الأدب العبرى ، وهو يعتبر قصة أيوب فى العهد القديم مثالا واضحا على هذا . فكما أن الدراسات الاغريقية استمدت ابطالها ومواقفها من الادب الملحمى فكذلك تعود اصول قصة أيوب وبطلها الى ادب ملحمى سابق على الادب العبرى القديم ، هو الادب الملحمى الكنعانى . وبالاضافة الى هذا يرى جوردون ان الدراميين الاغريق والعبريين اهتموا فى أعمالهم الدرامية بالحوار أكثر من اهتمامهم بالفعل الدرامى ، كما يتضح فى سفر أيوب . وكما أن الاعمال التراجيدية الاغريقية تعالج مشكلة شقاء الانسان على يد الالهة ، فكذلك أيضا يعالج سفر أيوب معاناة أيوب على يد الاله . ويرى جوردون فى هذه المقابلات دليلا على احتكاك الادب العبرى القديم بالادب الاغريقى ، ويرى ضرورة الربط بين دراسات الكتاب المقدس وأدب شرقى البحر المتوسط لما فى ذلك من فائدة فى الكشف عن كثير من صلات العالم القديم •

أنظر :

Cyrus Gordon, The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations W. Norton & Co., N. Y. 1965, p. 299 - 300.

ومن المصادر الاخرى التى اعتبرت قصة أيوب نوعا من الدراما الانسانية •

أنظر :

وبين البشر أحيانا ؛ وبين البشر وبعضهم البعض أحيانا أخرى • وعن طريق هذا الصراع يكتسب بعض الآلهة والبشر أيضا صفة البطولة ، بصرف النظر عن نتيجة هذا الصراع ، انتصارا كانت أم هزيمة •

ولا يمكن مقارنة هذا النوع من الصراع بما تعرض له أيوب أو غيره من الشخصيات السامية ؛ وذلك لأن الصراع الأول جاء نتيجة لهذا الفهم المأسوى للحياة ، أما الصراع الثانى فله هدف ايجابى ولا يصدر عن نظرة مأساوية للحياة الانسانية • فأيوب وأمثاله أصحاب رسائل تعتبر المعاناة وسيلة لتبليغها ، وليست هدفا لذاتها • والتراث الدينى السامى لا يعترف بالشقاء كأسلوب حياة ، وذلك لأن هذا التراث الدينى يقوم على الايمان بقوة خالقة قادرة على منح الخلاص ، وفى نظـام من القيم يقف عقبة فى وجه التفكير المأساوى التراجيدى • وربما كان هذا هو السبب فى أن الأدب السامى القديم بل والحديث أيضا لم ينجح فى خلق أدب مسرحى يعبر عن التراجيديا ، بل لم يعرف الساميون المسرح على الاطلاق ، على الرغم من وجود مادة أدبية كقصة أيوب ويوسف ويونس وغيرها • ويرجع السبب فى ذلك الى عدد من الأسباب منهـا :

أولا : أن فن المسرح يحتاج الى نظام دينى تتصارع فيه القيم ، وتختلط فيه الشخصيات حتى يتم خلق العمل الدرامى • وهذا الشرط لا يتوفر فى نظام القيم السامى ، فهذا النظام لا يعرف صراع القيم كما عرفه النظام الاغريقى • ففى النظام القيمى السـائد فى التراث السامى الخير بين والشر بين ، ولا مجال للخلط بينهما ، كما أن الحلال أيضا بين والحرام بين ، ولا مجال للبس بينهما • ولا شك فى أن اختلاط هذه القيم فى الشخصية الانسانية يؤدى الى ظهور الصراع والشقاء كعنصر أساسى فى الحياة الانسانية ، اذ أن مصدرهما عدم القدرة على التمييز بين الخير والشر ؛ حتى الديانة المسيحية ـ مع بعدها عن التراث السامى الأصيل وذلك بتأثير الفلسـفة اليونانية ـ التى طورت فنـا

مسرحيا فى العصور الوسطى (١٤) لم يتجاهل القائمون على هذا الفن فى ذلك الوقت التفرقة الأساسية بين القيم الايجابية والقيم السلبية فى شخصيات الممثلين (١٥) . ولهذا نجد ادوار الشخصيات لا خلط فيها . فهناك شخصيات تمثل الخير ، وأخرى تمثل الشر ، بعكس شخصيات الأدب الاغريقى كشخصية أوديب وانتيجون وكريون ؛ فكلها شخصيات جمعت بين الخير والشر ، وتنازعتها الفضيلة والرذيلة فى نفس الوقت .

ثانيا : ان العلاقة بين الخالق والمخلوق فى التفكير الدينى السامى علاقة مباشرة واضحة ، ولا مجال أيضا لاختلاط القيم والمبادىء

---

(١٤) لقد فاقت المسيحية غيرها من الديانات فى ابراز الجانب الدرامى فى الحياة البشرية . فالتاريخ البشرى فى نظر المسيحية ليس الا مأساة تنتهى بالصليب وآلامه . وقد بدأت المسيحية بهذا الفعل الدرامى ؛ وتصورت العالم فى شكل مسرح تزينه ثلاثة مناظر ؛ هى السماء والارض والجحيم ؛ وجعلت الضمير الانسانى « موطنا لنزاع لا يفتأ يتجدد بين الانسان القديم الذى يرزخ تحت نير الخطيئة الاولى ، والانسان الجديد الذى خلقه التعميد خلقا آخر . وقد استولت الطقوس الدينية على هذه المادة الدرامية ، واستخدمتها واحاطتها بحشود من الاناشيد والملابس والاشارات الكنيسية التى جعلت من هذه الحفلات الدينية مشاهد من شأنها ان تعلم الشعب المؤمن وان تثير مشاعره أيضا . فالكنيسة هى التى وجدت فيها البشرية هذا النوع من القلق الذى تبحث عنه فى المسرح » .

انظر تفاصيل ذلك فى :

المسرح الدينى فى العصور الوسطى تأليف جان فرابيه و ا.م جوسار ترجمة د . محمد محمد انقصاص ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ص ٨٠٧ .

(١٥) Baruch Kurzweil, « Job and the Possibility of Biblical Tragedy » in Arguments and Doctrines, a Reader of Jewish Thinking in the Afrermath of the Holocaust, selected with imdroductory essay by Arthur Cohen, Harper & Row, N. Y., 1970, p. 327.

فيها (١٦) فالله فى التفكير الدينى السامى هو مثل العدالة المطلقة ومثال الرحمة . هذا فى الوقت الذى كانت فيه آلهة الاغريق آلهة عادلة ظالمة فى نفس الوقت ، وانعكس هذا الخلط بين صفتى العدالة والظلم على الحياة الانسانية ، التى اتسمت بالقلق والشقاء نظرا لعدم اطمئنان الانسان وثقته فى سلوك الآلهة . وهكذا يظهر العنصر الدرامى فى حياة الانسان الاغريقى القديم ، الذى اضطر الى الدخول فى صراع مع قوى لا يعرف ان كانت تناصره ، أو تعاديه ، أو أن كانت ستنصفه أو تظلمه .

ثالثا : يرتبط مفهوم العدالة الآلهية فى الفكر الدينى السامى بمفهوم الخلاص الذى أصبح عقيدة دينية ثابتة . فالعدالة الالهية تجعل الخلاص الانسانى ضرورة مهما طال شقاء البار ، أو ارتفعت درجة معاناته . وهذا يعنى أن المأساة ليست عنصرا دائما فى الحياة ، فالخلاص هو النهاية الحتمية للتفكير التراجيدى، ولا وجود للبطل التراجيدى طالما أن خلاصه لا شك واقع . لهذا نجد أيوب ، الأدب السامى لا يشك فى امكانية خلاصه ، ولا يعتبر نفسه البطل ضحية صراع القيم ، فهو عالم بالخير والشر ، ومؤمن بعدالة الأله ، كما أنه لا يدخل فى تحدى القوة الالهية ، كما فعل الاغريقى القديم الذى دفعه

---

(١٦) يؤكد موريس فريدمان على هذه العلاقة المباشرة بين الله والانسان فى العهد القديم بقوله : « ان الله ينزه نفسه حقيقة عن خلقه ولكنه يبقى فى علاقة مباشرة مع الخلق . فاله العهد القديم ليس عله أولى أو محركا أول — المنشىء والمنظم لنظام كونى — انه يقف فى علاقة مباشرة مع كل جزئية دقيقة » ويقتبس من سفر أيوب الفقرات التالية : « المزحزح الجبال ولا تعلم .. الذى يقلبها فى غضبه المزعزع الارض من مقرها فتتزلزل اعمدتها الامر الشمس فلا تشرق ويختم على النجوم . الباسط السموات وحده والماشى على أعالى ابحار » .

(أيوب ٩ : ٥ — ٨) انظر :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, p. 50.

عدم يقينه فى السلوك الآلهى الى الدخول فى صراع ضد الآلهة • وقد عبر أيوب أصدق تعبير عن شعوره تجاه ما وقع به من معاناة . وعن علاقته بالرب خلال هذه المعاناة بقوله : « اننى اهرب من الرب الى الرب أحبه وأؤمن به ، فأنا لا أنظر الا بعين واحدة ترى نوره فى كل ظلام وترى رحمته فى كل عذاب وترى عدله فى كل عقاب » كما أن الآيات القرآنية التى سبق ذكرها تؤكد أيضا على وجود الرحمة الآلهية كعنصر أساسى فى قصة أيوب يضمن له ولأمثاله الخـلاص النهائى من حال المعاناة التى تصادفهم لأجل قصير ، ومن أجل تحقيق غاية الهية سامية وهكذا تتكرر فى الآيات القرآنية العبارات الدالة على الرحمة الآلهية : « وأنت أرحم الراحمين » تؤكد ثقة أيوب فى رحمة الله وفى خلاصــه النهائى • كما أن « رحمة من عندنا » و « رحمة منا » تؤكدان على وجود الرحمة كصفة أساسية فى الذات الآلهية ، وبها يتم للانسان خلاصه مما يعانيه من شقاء دنيوى •

ولهذه الأسباب السابقة ، نرى ، فى النهاية ، أن الأفــكار التى حيكت حول شخصية أيوب لتجعل منه بطلا شــعبيا انما هى من تأثير الأدب السامى الذى تطور فى ظل تعدد الآلهة على الأدب الســامى التوحيدى (١٧) • فهى ليست معبرة عن التفكير الدينى السامى الأصيل القائم على فكرة التوحيد • ولهذا ، أيضا نرى ضرورة الاحتياط والحذر عند استخدام مصطلحات : البطل ، والبطولة ، والمأساة ، وشــقاء البار ، وغيرها عند الحديث عن أيوب • فهذه المصطلحات لا تعبر عن معنى أصيل فى قصته ، كما أنها لا تفيد فى شرح تجربة أيوب، وتوضيح القصد الآلهى منها • هذا بالاضافة الى أن هذه المصطلحات تبرز عنصر التحدى الانسانى للمشيئة الآلهية ، وهو عنصر قد اختفى تماما من

---

(١٧) يعتقد براندون ان هناك تأثيرا بابليا آشوريا على كاتب سفر ايوب فيما يتعلق بالنظرة التشاؤمية التى ترددت فى السفر وفيمــا يتعلق بالافكار الحشرية الواردة فيه •

الحياة الدينية السامية فى ظل التوحيد ، هذا وان استمر التحدى سمة من سمات الحياة الدينية فى ظل تعدد الآلهة ، فأعلن الانسان تمرده وتحـــديد للالهة والطبيعة والبشر ، ورفع نفســـه الى مقام الآلهة غير مقتنع بطبيعته البشرية .

وبعد سيادة التوحيد اختفى عنصر التحدى لأن الاله الواحد اله عادل ورحيم ، وهاتان الصفتان تبثان الثقة والطمأنينة عند الانسان ، وتجعله متفانيا فى طاعة الاله وفى اثبات عبوديته فى ظل ربوبية الاله ، فيتقبل الانسان المشيئة الالهية حتى وان جاءت غير مواكبة لطبيعـــة السلوك الانسانى .



المصـــــادر والمراجـــع :

١ ـــ القرآن الكـــريم .

٢ ـــ العهد القديم ، سفر أيوب .

٣ ـــ جان غرابييه و أ.م. جوسار المسرح الدينى فى العصـــــــور الوسطى . ترجمة د . محمد محمد التصاص ؛ مكتبة النهضة المصرية القـــاهرة .

כגל מ. צ. בגני המקרא. ספר משלי כתובים. הוצאת [illegible]-ספר בע"מ. ירושלים תש"ך.

S.G.F. Brandon, 'The Book of Job : its significance for the History of Religions' in his ,Religions in Ancient History, Studies in Ideas, Men and Eyents, New York, 1969.

Maurice Friedman, 'Between Prometheus and Job' in his, Probblematic Rebel : Melville, Dostoievsky Kafka, Camus, Revised Edition, the University of Chicago Pres, 1970.

Robert Gordis, «The Temptation of Job-Traditon versus Experience in Religion» in the Dimensions of Job, a study and selected Readings, ed. by Nahum Glatzer, Schocken Books, N.Y., 1969.

Cyrus Gordon, The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations, The Nort on Library, N.Y., 1965.

Samuel N. Kramer 'Suffering and submission : the First Job' in his, History Begins at sumer, Doubleday & Co., New York, 1959.

Baruch Kurzweil, «Job and the Possibility of Biblical Tragedy» in Arguments and Doctrines, Selected with introductory essay by Arthur Cohen Harper & Row, N.Y., 1970.

Mosos Maimonides. The Guide of the Perplexed, trans. by Shlomo Pines, with an introductory essay by Leo Strauss, Chicago, 1963.

Sabatino Moscati, The Face of the Ancient Orient, a Panorama of Near Eastern Civilization in Pre-Classical Times, Doubleday & Co., New York, 1962.

Marvin Pope, Job, Introduction, Translation, and Notes, The Anchor Bible, Doubleday & Co., N.Y., 1973.

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the Old testament, The Macmillan Co., New York, 1971.

Richard E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associates, N.Y., 1963.



محتويات الكتاب

* * *

رقم الايداع بدار الكتب ١٣٠٠م/٨٥ .

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر ٣ ميدان الموصلي
بجوار جامع الدعاء